الحكيم ابو علی سینا

الإشارات والتنبيهات

مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسی

والمحاكمات لقطب الدين الرازی

تحقيق كريم فيضي

موسسه مطبوعات دینی

ابو علی سینا

الإشارات والتنبيهات

٣

الاشارات والتّنبيهات

حکیم ابوعلی سینا

با شرح

خواجه نصیرالدین طوسی
و
قطب الدین رازی

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق.
[الاشارات و التنبیهات، شرح]
الاشارات و التّنبیهات / بو علی سینا ؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. ـ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.
ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد ۱)
ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد ۲)
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد ۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
نمایه
۱. فلسفه اسلامی – متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدیـن الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ ـ ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ ـ محقق. د. عنوان. هـ عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ن ۶
۱/ ۱۸۹. ۱۳۸۳

الاشارات و التنبیهات / ج۳

حکیم ابن سینا
کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)
مطبوعات دینی
اوّل / ۳۵۰۰
وزیری / ۴۶۰
قدس / ۱۳۸۴
شابک: ۸ – ۰۸ – ۸۸۴۸ – ۹۶۴
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8
دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان.

قم، خیابان ارم، شمارهٔ ۲۸۵
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ – ۷۷۴۹۳۶۱
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

ـ الاشارات و التّنبيهات ـ

فهرست مطالب

النّمط الرّابع(۱)
فى الوجود و علله(۲)

---

۱ - قوله: «النّمط الرابع فى الوجود و علله» بعد الفراغ من الحكمة الطّبيعية، شَرَع فى الفلسفة الالهية و رتّبها على انماطٍ اربعة، لانّ الفلسفة الالهيّة، هى العلم باحوال الموجودات المجرّدة، من حيث الوجود و البحثُ عنها امّا عن احوال يلحقهابذاتها، او عن احوال يلحقها بالقياس الى معلولها. و الاوّلُ نمط التجريد، و الثانى لا يخلو امّا ان يكون البحث عنها من حيث انّها مبادٍ للوجود و هو النّمط الرّابع او غايات له و هو النّمط السادس، او لا هذا و لا ذاک، فهو النّمط الخامس الذى يبحثُ فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجرّدات و امّا الانماط الثّلاثة الباقية، فكانّها توابع. و انّما المقاصدُ من الحكمة الالهيّة، هذِهِ الانماطُ الاربعة.

لا يقال: فى الالهى، لا يبحثُ عن احوال المجرّدات فقط، بل عن احوال جميع الموجودات، من حيث الوجود، فكيف خصّصه باحوال المجرّدات؟

لانّا نقول: هذا هو المقصد الاعلى من القسم الالهى، و اعظم بابيه و اشرفهما و لهذا سُمّى باسم الكُلّ. و اما باب الامور العامّة، فكالمقدّمة له و لمبحوث عنه بالعرض. و الشيخ فى هذا الكتاب، لم يتعرّض له تعويلاً على اشتهارِهِ، فى ما بين الاصحاب و ان من تصدّى لاقتناء اكتسابِهِ، فقد حصل على طرف منه، م.

۲ - قوله: «فى الوجود و عللِهِ»، المُرادُ من الوجود، هيهُنا هو الوجود المطلق و من «علله» الوجودات الخاصّة. فانّ الوجود المطلق بالتّشيک على الوجودات، و المقول بالتّشكيک على اشياءٍ لا يكون ذاتياً لها لامتناع التّفاوت فى نفس الماهيّة و اجزائها، بل عارضاً لها فيكون الوجود المطلق، عارضاً للوجودات الخاصّة، فيكون مفتقراً اليها معلولاً لها. فلهذا قال: «فى الوجود و علله». و انّما حملَهُ على ذلک اما اوّلاً فلقضيةّ اللفظ، و امّا ثانياً فلانّ هذا النّمط، يبحث عن الوجود المطلق، ثمّ يبحث عن الوجود الممكن و الوجود الواجب و هو بحثٌ عن الوجودات الخاصّة، فيكون هذا النّمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتى هى عللُه.

و لقائل ان يقول: لا نسلّم انّ الماهيّة و جُزئها لا تتفاوتان، و لم لا يجوز ان يكون حصول الماهيّة و جزئها فى بعض الافراد اولى او اقدام او أكثر من حصولها فى بعض، على انّ من النّاس من ذهب الى انّ الاشتداد و التّضعف اختلاف فى نفس الماهيّة باكمال و النقص. و لو كان هذا مجرّد

الوجودُ هيهُنا، هو الوجودُ المطلق الّذى يحمل على الوجود الّذى لا علّة له، و على الوجود المعلول بالتّشكيك.[۱]

احتمال، لكان من اللوازم ابطاله و لا سيّما قد ذهب اليه ذاهبٌ و لئن سلّمنا ذلک، لا نسلّم انّ الوجود المطلق، اذا كان عارضاً يكون مفتقراً الى الوجودات الخاصّة و انّما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات، عروضاً عريضاً اى عروض العرض للجوهر و ليس كذلک، بل عروض العرض العامّ للماهيّات و لا يقتضى ذلک الافتقار و لا المعلوليّة. فانّ العرض العام، يتحدُّ مع الماهيّة فى الوجود، فكيف يكون مفتقراً اليها و ايضاً انّما يلزم ان يكون الوجود المطلق، معلولاً لو كان موجوداً فى الخارج و هو ممنوعٌ. و نقول ايضاً: مطلقُ الوجود، لو كان معلولاً للوجودات الخاصّة فلايخلو امّا ان يكون معلولاً لها فى الخارج، فيلزم ان يكون معلولاً لها فى العقل، فلا يُمكن تصوّر الوجود المطلق، بدون تصوّر احد الوجودات الخاصّة و ليس كذلک.

قال الامام: المُرادُ بالوجود، مطلق الوجود و امّا عللِهِ، فالمُراد بها، علل الوجود و لا يلزمُ منه ان سكون عللاً لكُلّ وجود حتّى يكون عللاً للواجب، فانّ لفظ الوجود مهملةٌ، لا يقتضى الكلية، بل المُراد علل الوجود الممكن و لا بعد فى رجوع الضّمير الى الخاصّ، بعد ذكر العامّ، على ما هو مشروحٌ فى غير هذا الفن و هذا، اقربُ الى الحقّ. م

۱ - قال الشّارح: «الوجودُ هيهُنا هو الوجود المطلق الّذى يحمل على الوجود الذّى لا علةَ له و على الوجود المعلول بالتّشكيک» قال المحاكم: انّ المُراد بالوجود هيهُنا هو الوجود المطلق، و من عللِهِ، الوجودات الخاصّة، فانّ الوجود المطلق، مقولٌ بالتّشكيک على الوجودات و المقول بالتّشكيک، على اشياءٍ لا يكون ذاتياً لها لامتناع التّفاوت فى نفس الماهيّة و اجزائها، بل عارضاً لها، فيكون الوجود المطلق عرضاً للوجودات الخاصّة، فيكون مفتقراً اليه امعلولاً لها، فلهذا قال: فى الوجود و عللِهِ.

و انّما حملَهُ على ذلک لوجهين: امّا اولاً فلقضيّة اللفظ، و امّا ثانياً فانّ هذا النّمط، يبحث عن الوجود؛ هل يساوق الاحساس او لا و انّه ينقسم الى الواجب و الممكن و هو بحثٌ عن الوجودِ المطلق، فيكون هذا النّمط فى الوجود المطلق و الوجودات الخاصّة الّتى هى علله. انتهى.

و لا يخفى على اولى النُّهى، انّ ما ذكره الشارح المحقق و كذلک المحاكم المدقّق، فى توجيه ما وقع عن الشيخ هيهُنا، ينافى ما قاله الشيخ فى الاهيّات كتاب «الشفاء»: ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كلّه، لانّه لو كان مبدئاً له، كان مبدئاً لنفسه، بل الموجود كلّه لا مبدأ له، انّما المبدء

للموجود المعلول، فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود، فلا يكون هذا العلم، يبحث الّا عن مبادیء بعض ما فيه. و كذلک يُنافی ما قاله ايضاً فی الالهيّات: و يلزمُ هذا العلم، ان ينقسم ضرورةً الی اجزاءٍ: فيها ما يبحثُ عن الاسباب القُصوی، فانّها الاسباب لكُلّ موجود معلول من جهةِ وجودِهِ و كذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله: فيكون اذن، مسائل هذا العلم بعضُها فی اسباب الموجود المعلول بما هو موجودٌ معلول. انتهی.

و من الظّاهر البيّن، انّ صدق الوجود المُطلق علی ذاته تعالی، بذاته من دون حيثيّة مطلقاً تقييديّة كانت او تعليلية، فلا يحتاج حينئذٍ الی علّةٍ اصلاً، بل نسبته اليه تعالی كنسبة مبادی الذّاتيات اليها، كالانساتية و الحيوانيّة و الجوهريّة و الجسميّة الی الانسان و الحيوان و الجوهر و الجسم. فظَهَر انّ الوجود المطلق، لا مبدأ له بل انّما لمبدأ للوجود المعلولی. ثُمّ لا يخفی جواز توجيه، بوجه يُوافق ما ذكره علی ما نقلنا، و لو قطعنا النّظر عن ذلک كُلّه، فنقول: انّ من الظاهر، جواز توجيه ما وقع عن الشيخ هيهُنا و فی الشفاء ايضاً بقوله: انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه انتهی. و هو توجيه لا يرد عليه وجوه من الايراد، كما سأتلو عليک منه ذكراً. و يظهر ذلک بعد تمهيد انّ المبادی، يُطلق تارةً علی المبادی الفاعليّة و تارةً علی حدود موضوع الصّناعة، او اجزائه و جُزئياته و اعراضه، الذّاتية و هی مباديه تصوريّة و القضايا الّتی تكون مبادی مناسبات العلوم، الّتی يتألّفُ منها، و تارةً علی الاسباب الاربعة و من الظّاهر انتفاءُ الاوّل عن الوجود المطلق و كذلک الاخير، علی ما لا يخفی علی النّاقد البصير و قد نصّ الشيخ علی نفی الاوّل عنه، فی الاهيّات كتاب «النجاة» بقوله: انّ كُلّ واحدٍ من علوم الطّبيعيات و علوم الرّياضيات، فانّما يفحصُ عن حال بعض الموجودات و كذلک ساير العلوم الجُزئية و ليس لشیءٍ منها النّظر فی احوال الموجود المطلق و لواحقة الّتی له بذاته و مباديه و ظاهر انّ هيهُنا علماً باحثاً عن امر الموجود المطلق و لواحقه الّتی له بذاته و مباديه، و لانّ الاله تعالی، علی ما اتّفقت عليه الآراء، ليس مبدأ موجود معلول، دون موجودٍ معلولٍ، بل هو مبدءٌ للموجود المعلول علی الاطلاق، فلا محالة انّ العلم الالهی، هو هذا العلم. هذا كلامه و هو صريحٌ فی انتقاء المبدأ الفاعلی عن الوجود المطلق، حيث قيّد الموجود بالمعلول علی الاطلاق و قس عليه انتفاء ساير العلل، من المادّی و الصّوری و الغائی و اليه الاشارة بما وقع عن الشّيخ فی الاهيّات «الشفاء» بقوله: لانّ البحث فی كُلّ علم عن لواحق موضوعه، لا عن مباديه و هذا لا يُنافی اثباتها فی الوجودات المعلولة، الّتی هی من افراد الوجود المُطلق، فيجوز اثباتها له ايضاً

و المحلول على اشياءٍ مختلفة بالتّشكيك، لا يكون نفس ماهيّتها، و لا جزئاً من ماهيّتها، بل انّما يكون عارضاً لها. فاذن هو معلولٌ مستندٌ الى علّة و لذلک قال الشيخ: «في الوجود و علله».

* اشارةٌ *

«اعلم انّه قد يغلبُ على اوهام النّاس، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهرِهِ، ففرض وجوده محالٌ، و انّ ما لا يتخصّص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود! و أنت يتأتّى لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بُطلان قولِ هؤلاء، لانّک و من يستحقّ ان يخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد يقعُ عليها اسم واحدٌ، لا على سبيل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الانسان.

فانّكما لا تشكان فى انّ وقوعه على زيد و عمرو، بمعنى واحد موجود فذلک المعنى الموجود، لا يخلو امّا ان يكون بحيث يناله الحسّ او لا يكون. فان كان بعيداً من ان يناله الحسّ، فقد اخرج التّفتيش من المحسوسات، ما ليس بمحسوس و بهذا اعجب و ان كان محسوساً، فله لا محالة وضع و اين و مقدار معّينٌ و كيف معيّن لا يتأتى ان يحسّ بل و لا

باعتيار وجودِهِ فى ضمنها، فيكون له المبادى و العلل فى الجملة، كما جاز اثبات ساير المبادى الحديّة و التّصديقيّة له بما قرّرناه و لعلّ هذا هو النّمط الاوسط. و من البيّن انّ لواحق الموجود المطلق، هو انقسامه الى الواجب و الممكن، و كونه امراً عرضياً للكل و غير ذلک و امّا مباديه فهو ما يشمل مباديه التّصورية و مبادى اجزائها و جُزئياته و كذلک مباديه التّصديقية. و العلل الاربع، باعتبار كونِهِ فى ضمن الوجودات الخاصّة المعلولة فى الجملة باعتبار افرادِهِ الماديّة من الجسمانيّات، كما يُرشدُک اليها البحث فى هذا النّمط عن العلل الاربع، فعلى هذا، لا منافاة بين ما فى هذا المنط و بين ما فى ساير مصنّفاته، فليتدبّر! و من هيهُنا، ذكر الشارح الفاضل، انّ الضمير فى «عللِهِ» تعودُ الى الوجود الخاصّ المعلولى الّذى هو حصّةٌ من الوجود المطلق، فيكون له العلل الاربع. و امّا كون المُراد من المبادى هيهُنا، هو المبادى التّصورية و التّصديقيّة فلا يُناسب ما ذكره فى هذا المنط، لانّه لم يتصدّ له و ان صحّت فى انفسها. و سيأتى ايضاً توجيه ما يُفيد توجيهاً آخر، فانتظر، ک.

ان يتخيّل الّا كذلک.

فانّ كلّ محسوس و كُلّ متخيّل، فانّه يتخصّصُ لا محالة، بشيءٍ من هذه الاحوال و اذا كان كذلک، لم يكن مُلائماً لما ليس بتلک الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مُختلفين فى تلک الحال، فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الاصلية الّتى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولُ صرفٍ و كذلک الحال فى كلّ كلّى».

اقول: يُريدُ التّنبيه(١) على فساد قول من زعم انّ الموجود هو المحسوس و ما فى حكمه و هُمُ المشبّهة و من يجرى مجراهم، ممّن يُذعن لقوّتِهِ الوهميّة الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات.

فقوله : «انّ الموجود هو المحسوس» قضيّة، و قوله: «و انّ ما لا يناله الحسّ بجوهره

---

١ - «يريدالتنبيه» انّما وسم هذا الفصل بالتّنبيه، لانّ الحكم بانّ من الموجودات ما لا يناله الحسّ، قضيةٌ قريبةٌ الى الطّبع سهلةُ الدّرک، يجبُ ان لا يختلف فيها، و ايضاً بنى ذلک على انّ الطّبيعة المشتركة موجودة و لا شک انّها منخرطة فى سلک البديهيّات و انّما قدّم هذا البحث، لما عرفتَ من انّ هذِهِ الانماط فى الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجرّدة عن المادة فى الذّهن و الخارج، فلو لم يكن هُنا موجودات مجرّدة، يبطل هذا العلم بالكُلّية، لكن وجود المجرّدات، يتوقّف على ابطال قول من زعم انّ كُلّ موجود محسوس فلهذا قدّمَه. و انّما قال: «قد يغلبُ على اوهام الناس»، تنبيهاً على ان هذا الحكم، انّما هو من قبل القوّة الوهميّة الّتى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات. و امّا قوله: «هو المحسوس و ما فى حكمه»، فالمُرادُ بما فى حكم المحسوس، المُتخيّلات و المتوهّمات، فانّ القوم لا يسعهم ان ينكروها، فقالو: انّها فى حكم المحسوسات.

ـ فان قلت: المتخيّل و المتوهّم، محسوسان بالحسّ الباطن،

ـ فنقول: المُراد بالمحسوس هيهُنا، المحسوس بالظاهر و لهذا قال: «فانّ كُلّ محسوس و كُلّ متخيّل، فانّه يختصّ لا محاله بشيءٍ من هذه الاحوال»، و سيذكر الشيخ فى التّنبيه الآتى: انّه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم و الحسّ، الخ، فجعل الحسّ بازاء الوهم، دليلٌ على انّ المُراد به الحسّ الظاهر، م.

ففرض وجوده محال»، کعکس نقیض لها[۱].

و الجوهر هیهُنا، هو الذّات، و انّما قال: «بجوهره»، لانّهم لا یجوّزون وجود شیء یناله الحسّ بافعاله لا بذاته و قوله: «و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کـالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود»، ایضاحٌ لما سبق و ذلک لانّ المحسوس، هو ما له مکان او وضع بذاته و هو امّا جسمٌ او جسمانیٌّ[۲] و هم ینکرون

---

۱ - قوله: «کعکس نقیض لها»، انّما لم یقل: عکس نقیض لها، لانّ عکس نقیضها ما لا یکون محسوساً لا یکون موجوداً و امّا انّ فرض وجوده محالٌ، فلا دَخلَ له فی مفهوم العکس، م.

۲ - قوله: «لانّ المحسوس هو ماله مکان او وضع بذاته و هو امّا جسم او جسمانی»، توضیح الحال انّ مذهبهم ان لا موجود الّا الجسم و الجسمانی، لانّ کُلّ موجود عندهم، لکن فی عبارتِهِ شیءٌ و هو انّ الجسمانی، لا وضع له و لا موضع له بذاته، فکیف یکون قسماً من المحسوس الّذی له مکان و وضع بذاته، علی انّ الشیخ جعل تخصیصَهُ بالمکان و الوضع، بسبب ما هو فیه لا بذاته و ضمیرُ هو، راجعٌ علی الشیء و هو الحال و ضمیر فیه، راجعٌ الی ما و هو المحل.

ثمّ انّ الشّیخ استدلّ علی بطلانه و تقریر علی محاذاة ما فی الکتاب، انّ القدر المُشترک بـین المحسوسات موجود، فلا یخلو امّا ان یکون محسوسات او لا یکون و الاوّل باطلٌ لانّه لو کان محسوساً، لاختصّ بوضع معیّن و أین معیّن، فلم یکن مطابقاً لما لیس له ذلک الوضع المعیّن، فلا یکون مشترکاً فیه و قد فرضناهُ مشترکاً فیه هذا خلف.

و فیه نظرٌ، لانّه ان أُرید بقوله: «اختصّ بوضع معیّن»، انّه استلزم ذلک الوضع، فلا نسلّم المُلازمة، و ان أُرید انّه قارن ذلک الوضع المعیّن، فمسلّمٌ لکن لا نسلّم انّه لو قارن وضعاً معیّناً لم یطابق ما لیس له ذلک الوضع و انّما لا یکون مطابقاً لو کان مع ذلک الوضع دائماً و هو ممنوع. و ایضاً ان عنی بقوله: «لم یکن مشترکاً مقولاً علی کثیرین»، انّه لم یکن مشترکاً فیه العقل، فلا نسلّم لزومه و انّما یلزم ان لو کانت الطّبیعة مختصّة بذلک الوضع فی العقل ایضاً. و هو مـمنوعٌ لانّـه مـن العوارض الخارجیة و ان عنی انّه لم یکن مشترکاً فیه الخارج، فمسلّمٌ لکن لا یلزم منه الخُلف، لانّ المُختصّ بذلک الوضع فی الخارج، اذا حصل فی العقل، کان صورةً کلیةً منطبقةً علی جمیع الافراد. سلّمناه، لکن معنا ما ینافیه و هو انّ الطّـبیعة الکُـلیّة امّـا ان تکـون نـفس الشّـخص المحسوس فی الخارج، او جزئُها ضرورة امتناع ان تکون خارجة عنه، فان کان نفس الشّخص کانت ایضاً محسوسة و ان کانت جُزئُها یلزم ان لا تکون محمولةً علی الشّخص للتّغایر فی الذّات

وجود ما لا يكون جسماً او جسمانياً و الشيخ نبّهَ على فساد قولهم بوجود الطّبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هى عامّة او خاصّة، بل من حيثُ هى مجرّدةٌ عن الغواشى الغريبة من «الاين» و «الوضع» و «الكمّ» و «الكيف» ـ مثلاً ـ كالانسان، من حيثُ هـو انسان، الّذى هو جُزءٌ من زيد او من هذا الانسان، بل كلّ انسان محسوس و هو الانسان المحلول على الاشخاص أُناساً(١).

ثمّ انّ كان محسوساً، وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيّنه، كاين ما و وضع ما متعيّنين و حينئذٍ يتمنعُ ان يكون مقولاً على انسان لا يكون فى ذلك الاين و عـلى ذلک الوضع، فلا يكون المُشترک فيه مشتركاً فيه، هذا خلفٌ. و ان لم يكون مـحسوساً فهيهُنا موجود غير محسوس و هوالموجود المعقول.

و اعلم انّ الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غيرالانسان الواحد، فانّ معنى الاوّل هو الانسان من حيثُ هو طبيعةٌ واحدةٌ لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلک، و معنى الثّانى هو الانسان المُقترن بالوحدة.

و الوجود، فاستحال ان يكون جزئاً للشخص و على تقدير ان لا يكون محالاً، لم يكن بُدّ من ان تكون محسوسةً لانّ الاشعّة الواردة على مجموع المُركّب الخارجى، تردُ على كُلّ واحدٍ مـن اجزائه و صورة المجموع لو انطبعت فى الحسّ، ينطبع صور اجزائه فيه بالضّرورة، م.

١ – قوله: «فانّه من حيث هو هكذا موجودٌ فى الخارج و الّا فلا يكون هذا الاشخاص أُناساً»، فيه منعٌ، اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول فى الخارج، انتفاء الحمل الخارجى. و قوله: «لا من حيث هو حيوان فقط او ناطق فقط»، غيرُ مستقيم لانّ الحيوانيّة و النّاطقية لهما دخلٌ فى ملاحظة الحقيقة الانسانية، الّلهم الّا ان يُرادَ به لا من حيثُ انّه حيوانٌ فقط، او ناطقٌ فقط، فانّ الحقيقة الانسانية، انّما هى الحيوانيّة و النّاطقيّة معاً و حينئذٍ يستقيم الّا انّ التّجريد انّما يعتبرُ بالقياس الى الغواشى الغربية و هما مُتباينان الطّبيعة الانسانيّة.

و حاصل الفرقان، انّ الانسان من حيث هو واحدُ الحقيقة هو الانسان، من غير اعتبار الوحدة، و الانسان الواحد، هو طبيعة الانسان، مع اعتبار الوحدة و الاوّلُ مشتركٌ فيه دون الثانى و لذلک فسّر الشيخ قوله: «من حيث هو واحدُ الحقيقة»، بقوله: «بل من حيثُ حقيقتُهُ الاصليّة الّتى لا تخلف فيها الكثرة»، فان بل هيهُنا ليس نفياً لما تقدّم بل للاضراب عن العبارةِ الاولى العـبارةُ الثّانية الّتى هى اوضح دلالةً على المقصود، م.

و الاوّل مشتركٌ فيه، و الثّانى غيرُ مشتركٍ فيه و لذلک فسرّ الشيخ قوله: «من حيث هو واحد الحقيقة»، بقوله: «بل من حيث حقيقته الاصلية الّتى لا تختلف فيها الكثيرة» و باقى الفاظ الكتاب ظاهرٌ.

و اعترض بعض المُعترضين(۱)، على هذا البيان، بانّ الانسان المُشترک موجودٌ فى العقل، لا فى الخارج، و المطلوبُ اثبات موجودٍ فى الخارج غير محسوس.

و ينحلّ الاعتراض، بالفرق بين طبيعة الانسان الّتى يعرض لها الاشتراک و عدمه و بين الانسان المأخوذ مع الاشتراک، فانّ الاوّل يُوجد فى الخارج و العقل و الثّانى يوجدُ فى العقل فقط، على ما مرّت الاشارة اليهما.

* وهم و تنبيه *

---

۱ – قوله: «و اعترض بعض المُعترضين»، لما كان دليلُ الذى ذكره الشيخ قياساً من الشّكل الثّالث و صورته: انّ الطّبيعة المُشتركة موجودة و الطّبيعة المُشتركة ليست بمحسوسة، يُنتج انّ بعض الموجودات، ليس بمحسوس. اعترض على المقدمة الصّغرى و هو معارضةٌ فى المقدّمة بانّ الطّبيعة المُشتركة، ليست موجودةً فى الخارج، لانّ كُلّ موجود فيه مشخصٌ فلا يكون مشتركاً.

و الجواب انّ المُراد بالطّبيعةِ المُشتركة الطّبيعةِ الموضوعةِ للاشتراک فى العقل لا الطّبيعة، مع الاشتراک و هى موجودةٌ فى الخارج. و امّا قوله: «وهمٌ و تنبيهٌ» هو معارضة فى المقدّمة الكُبرى، بانّ الانسان المُشترک انّما يكون انساناً اذا كانت له اعضاءٌ من يد و عين و حاجب و غيرذلک على ابعادٍ مخصوصةٍ و اوضاع مختلفة و اقدارٍ مُتباينة و لا شکّ انّهُ من حيث هو كذلک محسوس.

و جوابه: انّا لا نُسلّمُ انّ الانسان، اذا كان له اعضاء يكونُ محسوساً و انّما يكون كذلک لو لم يكن الاعضاء مأخوذةً من حيث انّها كلية مشتركةً و هو ممنوعٌ. فانّ الانسان المُشترک، لابُدّ ان يكون اعضا مشتركة و هذا الجواب و ان كان هو الحقّ فى جواب المُعارضة، لكن الشّيخ لم يسلک هذه الطريقة، بل انهج منهجاً آخر أوضح، فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انّها مشتركةٌ و استأنف الدّليل عليها، م.

«ولعلّ قائلاً منهم يقول: انّ الانسان ـ مثلاً ـ انّما هو انسان من حيث له اعضاء من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غيرُ ذلک و من حيث هوكذلک، فهو محسوسٌ. فنُنبّهه و نقول له: انّ الحال فی كلّ عضو، كلّی ممّا ذكرته او تركته، كالحال فی الانسان نفسه».

اقول: هذا الوهم هو ان يقال: انّكم قد اشترطتم فی الانسان المعقول، تجريدَهُ من الوضع و الكم، و الانسان لا يعقل الّا و له اعضاء ذوات اقدارٍ مُتباينة الاوضاع على ما يتخيّل منه و يحسّ به.

و الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فی معقوليّة الانسان، لانّ الاشتغال بالمثال انّما يكون خروجاً من المقصود، بل نبّه على انّ الحال فی كُلّ واحدٍ من الاعضاء و الاجزاء، فی كونه فی طبيعة معقولة غير محسوسة، كالحال فی الانسان نفسه.

* تنبيه[1] *

«انّه لو كان كلّ موجود، بحيث يدخل فی الوهم و الحسّ لكان الحسّ و الوهم يُدخلان فی الحسّ و الوهم، و لكان العقل الّذی هو الحكم الحقّ، يُدخل فی الوهم.

و من بعد هذه الاصول، فليس شیءٌ من «العشق» و «الخجل» و «الوجل» و «الغضب» و «الشّجاعة» و «الجبن»، ممّا يُدخل فی الحسّ و الوهم، و هی من علائق الامور

١ - قوله: «تنبيهٌ» للشيخ فی بيان فسادِ قول من قال: لاموجود الّا المحسوس، طريقان: الاوّل: الاستدلال بالمحسوسات، على وجود ما ليس بمحسوس، و فيه وجوهٌ: احدها: ما تقدّم من انّ المحسوسات، مُشتملةٌ على طبايعها الموجودة و هی غيرُ محسوسةٍ، فقد خرج من المحسوساتِ ما ليس بمحسوس. و ثانيها: انّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهّم، اعترافٌ بالحسّ و الوهم و هما غيرُ محسوسين. و ثالثها: انّ الاعتراف بالمحسوس و المتوهّم و بالحس و الوهم، اعترافٌ بالعقل الّذی يميزُ بين الحسّ و المحسوس و الوهم و المتوهم، و العقلُ ليس بمحسوس.
و الطريقُ الثّانی: الاستدلال، بعلايق المحسوسات من «العشق» و «الغضب» و «الخجل» و غيرُها، فان الاعتراف بالمحسوسات، لا يستلزم الاعتراف بها لكنّها موجودةٌ بالضرورة و طبايعها، ليست مُدركة بالحسّ و لا بالوهم، فلذا ميّز بين الطّريقين، بقوله: «و من بعد هذه الاصول»، م.

المحسوسة، فما ظنّك بموجودات، ان كانت خارجة الذّوات عن درجات المحسوسات و علائقها».

لمّا نَبَّهَ على انّ فى كُلّ محسوس، شيئاً ليس بمحسوس و لا بموهوم، لم يقتصر على ذلک، بل نَبّهَ ايضاً على انّ الحسّ نفسه، ليس بمحسوس و لا بموهوم و كذلک الوهم.

و على انّ العقل الّذى يميّزُ بين «الحسّ» و «المحسوس» و «الوهم»، ليس بموهوم فضلاً عن ان يكون محسوساً، و نبّه ايضاً على انّ للمحسوسات علائقَ غيرُ محسوسة و لا موهومة و هى طبائعُ الامورِ المُدركة بالوهم، كالعشق و الخجل و غيرهما. فانّ اشخاصها مدركةٌ بالوهم و ان لم تكن مدركةً بالحسّ الظاهر، و امّا طبائعها، فليس بمدركة باحدهما اصلاً. و اذا كان حالُ الحواسّ و المحسوسات و علائقهما هذه، فان ثبت وجود اشياء، خارجة عن هذه المراتب بالذّات، فهى اولى بان لا تكون محسوسةً و لا موهومةً.

* تذنيبٌ *

«كُلّ حقّ، فانّه من حيث حقيقتِهِ الذّاتيّة الّتى هو بها حقّ، فهو متّفقٌ واحدٌ غيرُ مشارٍ اليه، فكيف ما به ينال كلّ حقّ وجوده؟».

الحقُّ هيهُنا اسم فاعلٌ، فى صيغة المصدر، كالـ«عدل» و المُرادُ به ذو الحقيقة و هو بمعنى المصدر، يدُلُّ بالاشتراک على معان: منها، الوجودُ فى الاعيان مطلقاً و منها الوجودُ الدّائم، و منها حال القول او العقد[1] الّذى يدُلُّ على حال الشّىء الخارج، اذا كان مطابقاً

---

۱ - قوله: «منها حال القول او العقد»، اعلم انّ الحقّ و الصّدق، مُشتركان فى المورد و هو القول او العقدِ المُطابق للامر الواقع و الفرق بينهما، انّ القول ـ مثلاً ـ اذا كان مطابقاً للامر الواقع، فهُناک نسبتان: نسبةُ الامرِ الواقع الى القول، و نسبةُ القول الى الامر الواقع، امّا اوّلاً فلانّ مُطابقة هذا لذالک، غيرُ مطابقة ذاک لهذا، لانّ مطابقة هذا لذاک، قائمةٌ بهذا و مطابقةُ ذاک بهذا، قائمةٌ بذاک و العرضُ يختلف باختلاف المحل بالضرورة، و امّا ثانياً فلانّ المُطابقة مُفاعلةٌ لا يتحقّقُ الّا بين امرين، منسوبة الى كُلّ واحدٍ منهما صريحاً و ضمناً متعلقة بالآخر كذلک و يعرض لذلک القول، باعتبار كُل واحدةٍ من النّسبتين حال؛ فحالُ القول، بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق و ذلک الحال، هو كون القول، مطابق الامر الواقع، لانّه اذا نسب الامر الواقع بالمُطابقة الى القول،

للواقع، فهو صادقٌ باعتبار نسبتِهِ الى الامر، و حقٌّ باعتبار نسبة الامر اليه و المُراد هيهُنا، هو المعنى الاوّل.(١)

يكون الامرالواقع، مطابقاً به، فهو الحال الّذى عرض القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه. وانّما سُمّى حال القول بهذا الاعتبار حقاً، لانّ اوّل ما يُلاحظ فى هذا الاعتبار، هو الامر الواقع الّذى هو الحق نفسه. و حال القول بحسب النّسبة الى الامر الواقع، هو الصّدق. و ذلک الحال، هو كون القول، مطابقاً للواقع، لما مرّ من انّ المنسوب اليه فى باب المُفاعله فاعل، فهو الحال العارض للقول، بحسب نسبتِهِ الى الامر الواقع. و كلام الشيخ فى هذا التّذنيب: انّه لمّا تبيّن انّ كل موجود، فى الاعيان فهو من حيث حقيقتِهِ الكُليّة، غيرُ مشارٍ اليه، فكيف لا يكون الموجود الّذى هو محقّق ساير الحقائق كذلک؟

قال الامام: هذا الكلام، تمثيلٌ اقناعىٌ، فانّه لا يلزمُ من ان يكون الحقايق، غير مشارٍ اليها، ان يكون محقّق الحقائق ايضاً غيرُ مشارٍ اليه. و قال الشارح: انّه قياسٌ برهانىٌ، فانّه لما ثُبت انّ كُل موجود فى الاعيان، فانّه من حيث حقيقتِهِ غيرُ مشارٍ اليه، و مبدأ الموجودات، موجودٌ فى الاعيان، انتظم قياس على هيئة الشّكل الاوّل، يُنتج ان مبدأ الموجودات، من حيث حقيقتِهِ، غيرُ مشارٍ اليه، و هو المقصود. و فيه نظرٌ، لانّ الثّابت بالدّليل السّابق، هو انّ كُل موجودٍ، له حقيقةٌ كليةٌ، فهو من حيثُ حقيقتِهِ الكُليّة، غير محسوس و هذا انّما يستلزمُ المقصود، لو كان لمبدأ الكائنات حقيقةٌ كليةٌ و هو ممنوعٌ. و ممّا يدُلّ على امتناع ان يكون له حقيقةٌ كلية، انّه لو كان لواجب الوجودِ ماهيّةٌ كليّةٌ، يلزم احد الامرين، امّا امتناع الواجب لذاته، و امّا امكان المُمتنع لذاته، و امّا امكان الممتنع لذاته و كلاهُما بيّن الاستحالة. بيان اللزوم، انّه لو كان للواجب ماهيّةً كليةً و وجد منها جُزئىٌ واحدٌ و كانت الجُزئيات الباقية مُمتنعةٌ فامتناعها، امّا لنفس تلک الحقيقة، او لغيرها، فان كان لنفس تلک الماهيّة، امتنع ان يوجد ذلک الشىء الجُزئى الواحد ايضاً، فيكون واجب الوجود، ممتنع الوجود و هو احد الامرين، و ان كان امتناعُها، لغير تلک الماهية، يكون بالنّظر الى نفس تلک الماهية ممكنة، فيكون تلک الجُزئيات، ممكنةٌ لذاتها، ممتنعةٌ بالغير. فالمُمتنع بالذّات، ممكن الوجود بالذّات و هو الامرُ الثّانى، م.

١ - قال الشارح: «المُراد هيهُنا هو المعنى الاول»، و ذلک حيث قال: كُل موجود، اذا حُذفت مشخّصاته عنه، يكون غيرُ محسوسة و لا موهومة و اذا كان الامر فى هذه الامور و الحقايق كذلک، فما ظنّک فيما هو علة جميع الحقايق و مبدئُها فيكون حينئذٍ اولى بها التّجرد، ک.

و اعلم انّ مقصوده من اثبات موجودٍ غیرُ محسوس، انّما کان هو اثبات مبدأ للوجود غیر محسوس، فلمّا بیّن انّ کلّ موجود فی الاعیان، فانّه من حیث حقیقة الذّاتیّة الّتی هو بها حقّ، ای حقیقة المجرّدة عن العوارض الغریبیّة المشخّصة الّتی بها هو هو غیر قابلٌ للاشارة الحسیّة، صرّح بالمقصود و هو انّ المبدأ الاوّل، الّذی یُعطی کلّ ذی حقیقةٍ تحقّقة و ثبوته، کیف لا یکون کذلک و هذا الکلام، هو تصریح بالمقصود ممّا مضی و لذلک سمّاه «تذنیباً».

و **الفاضل الشارح**، ظنّ انّه الحق المبدأ الاوّل بسائر الحقائق فی ذلک، علی وجه التّمثیل، فحکَمَ بانّ البیان اقناعیٌّ و لیس کذلک، فانّه انّما حکَمَ حُکماً کلّیاً علی کلّ حقیقة، بما هی حقیقة، ثمّ تعجّب کیف یتوهّم خروج ما هو محقّق کلّ حقیقة عن حکم یُثبت علی کلّ حقیقة.

* تنبیهٌ *

«الشیء قد یکون معلولاً باعتبار ماهیّتِهِ و حقیقتِهِ، و قد یکون معلولاً فی وجوده. و الیک ان تعتبر ذلک بالمُثلّث ـ مثلاً ـ فانّ حقیقته، مُتعلّقة بالسّطح و الخطّ الّذی هو ضلعُهُ، و و یقوّم انّه من حیثُ هو، مثلّث و له حقیقة المُثلّثیّة کانّهما، علّتاه المادیّة و الصوریّة.

و امّا من حیث وجودِهِ، فقد یتعلّقُ بعلّةٍ اُخری ایضاً، غیر هذِهِ لیست هی علّة تقوّم مثلّثیّته و یکون جزئاً من حدّها و تلک هی العلّة الفاعلیّة او الغائیّة الّتی هی علّةٌ فاعلیّةٌ للعلّة الفاعلة»[۱].

یُرید ان یُشیر الی العلل[۲] و هی امّا عللٌ لماهیة الشّیء، او عللٌ لوجودِهِ، و الاُولی

---

۱ – لعلّیة العلّة الفاعلیّة، خ.

۲ – قوله: «یُرید ان یُشیر الی العلل»، لمّا کان هذا النّمط فی الوجود و عللِهِ و بحث عن الوجود، انّه هل یساوق الاحساس او لا، اراد ان یبحث عن علل الوجود، فلکُل شیءٍ ممکن، ماهیّةٌ و وجود و هما مُتغایران. فله من حیث الماهیة، عللٌ و من حیث الوجود، عللٌ. فالعلّة امّا للماهیّة او للوجود، و علّةُ الماهیّة امّا ان تکون الماهیة معها بالقوّة و هی المادّیة، او بالفعل و هی الصّوریة و علة الوجود، امّا مُقارنة للمعلول، او مُباینةً له، و الاُولی «الموضوع» و الثّانیةُ امّا ان یکون علیّتُها

تنقسمُ الى ما يكون به الشّيء بالقوّة و هو المادّة، و الى ما يكون بـه الشّـيء بـالفعل و هوالصّورة.

الثّانيةُ تنقسمُ الى ما يكون علّة بمقارنة الذّات، او بمباينتها. و الاوّل هو الموضوع، و الثّاني ينقسمُ الى ما يكون علّيّته هو الايجاد نفسه، او كونه علّةً للايـجاد، بـان يكـون الايجاد لاجله و الاوّل هو الفاعل، و الثّاني هو الغاية. و المادّة و الموضوع منها، ليستا من العلل الموجبة[١]، بخلاف الباقية، و الجنس و الفصل و ان كانا مقوّمين[٢] للنّوع، لكنّهما

هی الايجاد نفسه و هی العلّةُ الفاعليّة، او كونه علةً للايجاد، بان يكون الايجاد لاجلِهِ و هی العلّةُ الغائيّة.

و هذا الحصر، فيه كلامٌ لانّ الشّرايط و عدم الموانع، علةٌ خارجةٌ عن الخمسة.

اجيب: بانّ بعضها لمّا كان من توابع العلّة الفاعلية كالشرط، و بعضها من توابع العلّة الماديّة، كعدم الموانع، اُخذت منهما و لم يجعل قسماً براسه. و الّذی يبيّن الحصر، ان يقال: العلّةُ، ما يتوقّفُ عليه وجود الشّیء و هو امّا ان لا يحتاج الشّیء الى غيره و هو العلّة التّامة، او يحتاج و هـو مستحيلُ ان يكون نفسه بل، امّا داخلٌ فيه، او خارجٌ عنه و الدّاخلُ امّا ان يكون الشّیء به بالفعل و هو العلة الصوّرية، او بالقوّة و هو العلّة الماديّة. و الخارجُ، امّا ان يكون ما فيه وجود الشّیء و هو الموضوع، او ما منه وجوده و هو الفاعل، او ما لاجلِهِ وجودُهُ و هو الغاية، او ما لايكون كذلک و هوالشّروط والآلات و عدم الموانع، ثمّ ان جعلت العـلة المـاديّة و المـوضوع قسـماً واحـداً لاشتراكهما فی معنى القوّة و الاستعداد، حتّى يكون العلّةُ الماديّة، هی القابل للشّیء او لجُزئِهِ كانت الاقسام ستة، و الّا فسبعة، م.

١ – قوله: «و الموضوع و المادّة، ليستا من العلل الموجبة»، العلّةُ الموجبة على ما هو المشهور، هی ما يجبُ عنه صدورالافعال، بحيث لا يتخلف عنه. و المُرادُ بها هيهُنا ما يكون مؤثراً فـی الوجود، سواءٌ كان بواسطة او بغير واسطة، فالصّورُة مؤثرةٌ فی الوجود، لانّها شريكة العلّة الفاعلية و كونها من علل الماهيّة، لا يُنافی ذلک، و كذلک الغاية مؤثرةٌ فی وجـود المـعلول، بـخلاف الموضوع و المادّة، فانّهما قابلان و القابلُ لا يكون مؤثراً بل متأثراً، م.

٢ – قوله: «و الجنس و الفصل، و ان كانا مقوّمين»، جوابُ لسؤالٍ مقدّر و هو:

انتم حصرتم العلل فی الخمسة و الجنس و الفصل، من العلل مع انّهما ليسا منها.

اجاب بانّهما ليسا من العلل، لانّهما محمولان على النّوع و لاشیءٌ من العلل كذلک و لانّهما لو

ليسا من العلل، لانّ كُلّ واحدٍ منهما و من النّوع، مقولٌ على الباقيين بانّه هو و العلل و المعلومات لا يكون كذلک.

و اذا تُبيّن ذلک، فقول الشيخ: «الشّیءُ قد يكون معلولاً»، الى قوله: «كانّهما علّتاه المادّية و الصّورية»، اشارةٌ الى علل الماهيّة.

و انّما[(۱)] قال: «كانّهما علّتاه» و لم يقل: هماعلّتاه، لانّ المُثلّث، لا مادّةَ له و لا صورة، فانّه كمٌّ و المادّة و الصّورة، يكونان للاجسام المُركّبة.

و ايضاً السّطح، ليس بمحلّ للخطّ على الوجه الّذى يكون المادّة للصّورة، و الخطّ

كانا من العلل لتقدّما على النّوع فى الوجود، فلم يتّحدا معه فى الوجود. لا يقال: يُناقض هذا، ما ذُكر فى المنطق، من انّ الجنس و الفصل، علل الماهيّة، لانّا نقول: المُراد هيهُنا، انّ الجنس و الفصل، ليسا من العلل الخارجية و ذلک لا يُنافى كونهما من العلل فى العقل و هو المذكور فى المنطق. و اعلم، انّ العلل، امّا من حيث الخارج، او من حيث العقل و العلل بالقياس الى الخارج، امّا عللُ الوجود و هى الفاعل و الموضوع و الغاية، و امّا علل الماهيّة و هى المادّة و الصّورة و ما اشبههما كما فى المُثّلث. و امّا بالقياس الى العقل، فكذلک امّا عللُ الماهية و هى الجنس و الفصل، و امّا علل الوجود و هى الموضوع، أعنى النّفس و الفاعل و هو العقل الفعّال و الغايةُ لو كانت. فلمّا كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة، لاجرم انحصرت العلل فى ثلاثة اصناف: عللُ الوجود، و عللُ الماهية فى العقل، و عللُ الماهية فى الخارج، على مامرّ فى المنطق، م.

۱ - قوله: «و انّما قال: كأنّهما علّتاه و لم يقل: هُما علّتاه، لانّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة»، لقائلٍ ان يقول: هب انّ المُثلّث لا مادة له و لا صورة الّا انّا لا نسلّم انّه ليس له علةٌ ماديةٌ و صوريّة. فانّ العلّة الماديّة، هى ما يكون معه الشّىء بالقوة و السّطح للمُثلّث كذلک، و الصّورية ما يكون الشّىء معه بالفعل و الاضلاع الثّلاث للمثلّث كذلک. و هذا السّؤال، لم يرد على الشّيخ، لانّ كلامهُ فى علل الجواهر، فالعلّة الماديّة و الصّورية، لا يكون الّا فى الجوهر، و لهذا ربع القسمة و لم يذكر الموضوع منها. و امّا الشّارح، فلمّا زاد الموضوع، فلابُدّ ان يُريد بالعلل، العلل مطلقاً اعمُّ من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض، و حينئذٍ لا ينظمّ هذا الكلام. و انّما شبههُما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل، لانّهما لمّا كانا جُزئى المثلّث فى الوجود، كانا شبيهين بالمادّة و الصّورة، لانّهما جزءُ الجسم فى الوجود و ليسا شبيهين بالجنس و الفصل لانّهما، جزئان عقليان، م.

ليس بصورة له لانّ نهاية المادّة، لا يكون صورة فيه، و ليسا بجنس و فصل للمثلّث لانّهما، ليسا بمقولين عليه و لا عليهما، بل هُما جُزئان له فى الوجود و لذلک شبّهما بالمادّة و الصّورة، لا بالجنس و الفصل.

و قوله : «و امّا من حيث وجوده، فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» الى آخره، اشارةٌ الى علل الوجود.

و لّما اقتصر على الفاعل و الغاية[1]، لحصول مقصودة هيهُنا بهما و لم يذكر الموضوع، اورد لفظة «قد» فى قوله: «فقد يتعلّق بعلّةٍ اُخرى» و اشـار بعد قوله: «و تلک هى الفاعليّة»، بقوله: «و الغائيّة»، الى انّ الغائيّة، لا تُفيد وجود المعلول بالذّات بل تفيدُ فاعليّة الفاعل، فهى علّة فاعليّة بالنّسبة الى ذلک الوصف للفاعل، و علّة غائية بالنّسبة الى المعلول.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّک قد تفهم معنى المُثلّث و تشک هل هو موصوفٌ بالوجود فى الاعيان ام ليس؟ بعد ماتمثّل عندک انّه من خطٍّ و سطحٍ و لم يتمثّل لک انّه موجودٌ فى الاعيان».

يريدُ الفرق بين ذات الشّيء و وجوده، فى الاعيان[2] كما اشار الى ذلک فى المنطق،

---

١ – قوله: «و لمّا اقتصر على الفاعل و الغاية» كأنّ سائلاً يقول: لمّا كان علل الوجود ثلاثةً، فلم لم يتعرّض الشيخ الّا لاثنتين؟ قال: لانّ مقصوده، يتمّ بدون الموضوع، فانّ كلامه فى الجواهر و لهذا اورد لفظة «قد» المُفيدة لذكربعض علل الوجود. و هذا انّما يتمّ لو كان مُراد الشيخ بالعلل، مطلقُ العلل، ثمّ لم يذكر منها الّا الفاعل و الغاية امّا لو اراد من العلل، علل الجواهر، فهى منحصرةٌ فى الاربع، لا مزيد عليها، على انّ «قد» لو كان تبعيضيّة لم يفد الّا تعلّق المعلول بالفاعل والغاية فى بعض الاوقات، دون بعض و ليس كذلک. فليس «قد» هيهُنا الّا للتّحقيق و هو كثيرٌ فى كلام الشيخ، م.

٢ – قوله: «يُريد الفرق بين ذات الشيء و وجوده فى الاعيان»، لمّا اورد الشيخ هذا البحث بعينه فى المنطق، فاعادته هيهُنا، كأنّها تكرار خالٍ عن الفائدة، فاعتذر الشارح عنه بانّ المقصود

لكنّ الغرض هيهُنا الفرق بين علل يفتقرُ الشّىء اليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية، و بين عللٍ يفتقرُ الشّىءاليها فى تحقّق ذاتِهِ فى الخارج و العقل كالمادّة و الصّورة و كذلك ذكرالخطِّ و السّطح الشبيهين بهما.

و كان الغرض هُناک، الفرق بين علل يفتقرُ اليها الشّىء فى تحقّق ذاته فى العقل و هى مقوّمات ماهيّتِهِ كالجنس و الفصل، و بين سائر العلل، اعنى العلل الاربع المذكورة.

* اشارةٌ *

«العلّة الموجودة للشّىء الّذى له عللٌ[۱] مقوّمةٌ للماهيّة، علّة لبعض تلک العلل

هيهُنا، التّفرقة بين علل الوجود و علل الماهيّة، فى الخارج و كأنّ المُراد ثمّة التفرقة بين علل الماهيّة من حيث العقل و بين ساير العلل، اى علل الوجود و علل الماهيّة فى الخارج.

ـ فان قلت: قوله: و بين علل يفتقر الشّىء اليها فى تحقّق ذاته فى الخارج و العقل كالمادّةو الصّورة، يكاد يُنافى قوله فى المنطق: انّ المادّة و الصّورة من اسباب الماهيّة من حيث الخارج، و الجنس و الفصل، من اسباب الماهيّة من حيث العقل.

ـ فالجواب: انّ الغرض ثمة، انّ الجنس و الفصل، سببا الماهيّة من حيث العقل فقط، لا من حيث الخارج، و امّا الذى هو سببُ الماهية من حيث العقل و الخارج فهو المادّة و الصّورة.

و اعلم انّ الماهيّة اذا كانت مركّبة فى الخارج، فمتى حصل جميع اجزائها فى العقل حصلت فى العقل، و متى وجدت فى العقل، فلابُدّ من وجود تلک الاجزاء اوّلاً فى العقل: امّا الاوّل، فلانّ الماهيّة اذا فرضناها ملتئمةً من اجزاءٍ ثلاثة و تحقّق فى العقل جميع تلک الاجزاء، حتّى الهيئة الاجتماعية، لوكانت، فلابُدّ من تحقّق الماهية فى العقل، فانّ من تصوّر السّقف و الحائط و الاساس و الهيئة الاجتماعية، تصوّر البيت بالضّرورة و امّا الثّانى، فلانّه ما لم يوجد أجزاء الماهيّة فى العقل، لم يوجد الماهية اصلاً فى العقل، لانّا لا نتعقّل الماهيّة العقلية؛ بل المعقولة هى الماهية الخارجيّة فلا يوجد فى العقل الّا بعد تحقّق اجزائها و ذلک بيّن لا سترةَ به فتصوّر الاجزء الخارجية، ينساق الى صورة الماهيّة المُركّبة و لهذا لم يجب ان يكون التّحديد بالجنس و الفصل، و لا بالاجزاء المحمولة و كانّا بيّنّا طرفاً من ذلک فى المنطق، م.

۱ – قوله: «العلة الموجدة للشىء، الذى له علل» لمّا حصر علل الوجود فى قسمين: الفاعل و الغاية، أراد البحث عنهما. فلا ريب انّ العلة الموجدة للمُركّب الخارجى، علة لبعض أجزائه، فانّهُ

كالصّورة أو لجميعها فى الوجود و هى علّة الجمع بينهما».

لمّا ذَكَرَ العلل و فرّقَ بين علل الماهيّة و علل الوجود، و كان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود، أراد أن يُشير الى كيفيّة تعلّق علل الوجود الّتى هى الفـاعل و الغاية بسائر العلل، و كيفية تعلّق احديهمابالأُخرى.

و اعلم انّ المعلولات، تنقسمُ الى ما لا مادّة له و لا صورة، و الى ما له مادّةٌ و صورة. و القسم الاوّل، ينقسمُ الى ما يوجد فى موضوع و الى ما لا يوجدُ فيه. و الاوّلُ يحتاجُ فى وجوده الى علّة توجده، و الى موضوع يقبله و الثانى يحتاجُ الى علّة توجده فقط.

و الشيخ لم يتعرّض لذكر هذا القسم، اذ لم يكن له علل الماهيّة، و القسمُ الثّانى و هو المعلول المركّب من المادّة و الصّورة.

و الشيخ خصّ البحث به، بقوله: «العلّةُ الموجدة للشّىء، الّذى له علل مقوّمة للماهيّة، و العلّة الموجدة فى هذا القسم تكون علّة امّا للصّورة وحدها أو للصّورة و المادّة معاً، مثال الاوّل: النجّار الّذى هو علّةٌ لصورة السّرير دون مادّته و اليه أشار بقوله: «علّة لبعض تلك العلل كالصورة» و مثال الثّانى: الجوهرُ المُفارق الّذى هو علّةٌ لصورة الجسم و مادّته معاً و اليه أشار بقوله: «أو لجميها» و على التّقديرين انّما تصيرُ المادّة مادّة بالفعل، بسبب العلّة الموجدة، فتكون هى علّة للجمع بين المادّة و الصّورة، أعنى التّركيب، فتكون لذلك علّة للمُركّب و الى ذلك أشار بقوله: «و هى علّة الجمع بينهما».

لو وقع كُلّ واحد من أجزائه بدون تلك العلة، لم يحتج مجموع أجزائه؛ أعنى ذلك المركب اليها و قد فرضناه كذلك، هذا خلفٌ. ثمّ لابُدّ و أن تكون علة للصّورة لانّها جزء أخير للمُركبّ و اذا حصلت، حصل المركّب فى الخارج، فلو لم توجد الصّورة، كانت تلك الماهيّة غير حاصلة منها، بل من علة أُخرى موجدة للصّورة، و حينئذ امّا أن توجده المادّة ايضاً او لا. و ايّاًما كان، فالجامعُ بين المادّة و الصّورة، تلك العلّة، و لذلك كانت علّةٌ للمركّب و هذا هو المُراد بقوله: و هى علةُ الجمع بينهما. فلا يعترّض بانّ الجمع أمرٌ اعتبارىٌ، فلا يحتاج الى العلّة، فانّه لا يلزم من كون العلّة جامعة أن يكون الجمع امراً موجوداً فى الخارج، م.

قوله : «و العلّة الغائيّة الّتى لاجلها الشىء[۱] علة بـماهيّتها و مـعناها لعـلّية العـلّة

۱ - قوله: «و العلّة الغائية التى لاجلها الشىء»، العلة الغائية لها ماهية و وجود، فهى بـحسب ماهيّتها علة لفاعليّة الفاعل، و بحسب وجودها معلولة للفاعل، ان كانت من الغايات الحادثة: امّا الاوّل، فلانّ الفاعل، انّما يفعلُ الفعل المعيّن، لغاية و غرض فلو لا تلك الغاية، لبقى فاعلاً بالقوّة، فصيرورته فاعلاً بالفعل امر معلّلٌ بتلك الغايات و الغرض، و أمّا الثانى، فلانّ الفاعل، انّما يفعل لتحصيل ذلک الغرض و الغاية، فلو لا أن حصول ذلک الغرض، معلول ذلک الفعل، لما كان ذلک الفعل لاجله. ثمّ الفاعل و ان كان علة لوجود الغاية الّا انّهُ ليس علة لعليّة الغاية و لا لنعناها امّا أنه ليس علة لعليّتها، فلانّ الغاية انّما تكون علة لذاتها لا لشىء آخر و هو ظاهرٌ. و احتجّ الامام بانّ فاعليّة الفاعل، معلّلةٌ بعليّة الغاية، فلو كانت عليّة الغاية بالفاعل، لزم الدّور و فيه نظرٌ، لانّ فاعليّة الفاعل، ليست معللة بعليّة الغاية، بل بنفس الغاية و على ذلک التّقدير، انّما يلزمُ الدّور لو كانت عليّة الغاية معلّلة بفاعليّة الفاعل و ليس كذلک. اللهمّ الّا ان يكون المُراد أنّ الفاعل من حيث انّه فاعل، ليس علة لعليّة الغاية، لكن المنع الاوّل لا يندفع. و امّا انّ الفاعل ليس علة لمعناها، فلانّ معنى الغاية، انّما يُوجدُ فى الفاعل فلو كانت علة لها، لزم أن يكون الشّىء الواحد قابلاً و فاعلاً لشىء واحد و انّه محال. هذا كلام الشيخ.

قال الشّارح: الغايةُ شىءٌ من الاشياء موجود، فلا شکّ أنّ اعتبار شيئيّتها غير و اعتبار وجودها غير. و قد لاحظ فى هذا الكلام، عبارة الشيخ فى «الشفاء» حيث قال: الغاية تفرض شيئاً و تفرض موجوداً، و فرق بين الشىء و الموجود و ان كان الشىء، لا يكون الّا موجوداً كـالفرق مابين الامر و لازمه. فالعلة الغائية، لها حقيقة و شيئية و لها وجودٌ، ثمّ ان ان المعلول، ان لم يكن مسبوقاً بالعدم، فهو المبدع و ان كان مسبوقاً بالعدم، فهو المحدث و غاية المبدع تكون مقارنة وجوده، لانّ غاية مبدع، هو الفاعل و الفاعل مقارنٌ للمعلوم المُبدع فى الوجود، فانّ من مذهبم انّ الواجب فاعلٌ للفعل و غاية له و انّما ابهم الشّارح ذلک و لم يقل غاية المبدع هو الفاعل، بل قال: و الغاية فيهم مقارنة لوجوده و هذا اعم بحسب المهفوم من ان يكون فاعلاً او غيره، لانّه لم يثبت بعد انّ الغايات فى المبدعات، هى الافعال، حتّى يثبت ذلک عـلى مـهل، و امّـا غـاية المحدث، فلا يجبُ ان تكون مقارنة له، بل رُبما توجد متأخرة، فلا يكون وجود الغاية هى هذا القسم علّة، و فى الكلام اشارةٌ لطيفةٌ الى انّ الغاية فى القسم الاوّل، علة فانّ الفاعل هُناک، هو الغاية بعينها، بل عليّة الغاية، انّما هى بماهيّتها، لفاعليّة الفاعل و الفاعل علةً لوجودها، فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها، لكن لا مطلقاً، بل، على بعض الوجوه، فان ماهيّة الغاية انّما هى

الفاعليّة، و معلولة لها فى وجودها، فانّ العلّة الفاعلية علّة ما لوجودها، ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل و ليست علّه لعلّيتها و لا لمعناها»

ماهيّة الغاية و معناها، أعنى كونها شيئاً ما، غيرُ وجودها. و المعقولات، تنقسمُ الى مبدع و الى محدث على ما سيأتى بيانه. و الغاية فى القسم الاوّل توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيّتها عليّة و العلّةُ لا يمكن ان تكون متأخرّة عن معلولها، فاذن وجودُ الغاية فى هذا القسم، لا يكون علّة، بل رُبما يكون معلولاً للمعلول، بوجه و العلّةُ انّما تكون هى ماهيتها المتقدّمة. و علّيتُها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهى علّةٌ لفاعليّة الفاعل و الفاعل يكون علّة لصيرورة تلك الماهيّة موجودة فماهيّة الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه، فلا يلزمُ من ذلک دور. و قول الشيخ ظاهر. و انّما قيّد الغاية بقوله: «ان كانت من الغايات الّتى تحدث بالفعل»، ليصير البيانُ، خاصّاً بالقسم الثانى.

و اعترض الفاضل الشارح، بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة، عللاً غائيّة، و القُوى الطّبيعيّة لا شعور لها، فلايمكن أن يقال: تلک الغايات موجودةٌ فى أذهانها و لا أنّ تلک الغايات، غيرُ موجودة و غير الموجود لا يكون علّة للموجود و لا خلاص عنه الّا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعيّة، غايات.

و الجوابُ: أنّ الطّبيعية مالم تقتض لذاتها شيئاً كاين ما مثلاً، لا تحرّک الجسم الى حصول ذلک الشىء، فكون ذلک الشىء مقتضاها أمرٌ ثابتٌ دالّ على وجود ذلک الشّىء لها بالقوّة، و شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلّة الغائيّة لفعلها.

* اشارةٌ *

علةٌ للفاعل من حيث انّه فاعل و ليس علةً لنفس الفاعل، فانّها لو كانت علّة لنفس الفاعل، يلزم الدّور و ضرورة تقدّم نفس الفاعل، على ماهية الغاية من حيث انّها محلٌّ لها، فلو كانت علّةً لنفس الفاعل، لزم الدّور، فالغاية علة، لان يصير الفاعل فاعلاً بالفعل، و الفاعلُ علةً، لان يصير الغاية موجودة و لا دور هيهُنا.

«ان کانت علّة اولی فهی علّة لکلّ وجود[1] و لعلّة حقیقة کلّ وجود فی الوجود»

العلّةُ الاولی لا یمکن ان تکون صورة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها بالاطلاق و لا مادّة، لوجوب تقدّم الفاعل علیها، امّابالاطلاق و امّا فی صیرورتها مادّة بالفعل و لا غایة لوجوب تقّدم سائر العلل علیهابالوجود.

فاذن، ان کان فی الوجود علّة اولی، فهی علّةٌ فاعلیّةٌ لکلّ وجود معلول، و لکُل صورة أو مادّة هما علّتانِ لتحقّق أیّ معلول کان فی الوجود.

* تنبیهٌ *

«کلّ موجود اذا التفت الیه[2] من حیث ذاته من غیر التفات الی غیره، فامّا أن یکون

---

۱ – قوله: «ان کانت علة اولی، فهی علة لکل وجود»، والعلة الاولی، لابُدّ ان یکون علة فاعلیّة، لانّ العلل منحصرة فی الاربع و العلة الاولی، لیست احدی الّثلاث، فهی العفاعلیة؛ ما انّها لیست صورة، فلانّ الصّورة معلولة مطلقاً، لما تقدّم من انّ کُلّ مرکب من المادّه و الصورة معلول، و علّتهُ یجبُ ان تکون علة للصّورة و اذا ثبت انّ الصورة معلولة، فلا تکون علة اولی، لانّ العلّة الاولی، ما تکون علّة و لا تکون معلولة، و امّا انّها لیست مادة، فلانّ علّة المرکّب من المادّة و الصّورة، امّا علّةٌ لهما معاً، او عّلة للصّورة، فان کانت علّة لهما، کانت علة للمادّة علی الاطلاق و الّا کانت علة للمادّة فی صیرورتها مادّة بالعفل، لانّ المادّة لا تکون مادة بالعفل، الّا مع الصّورة.

ـ لا یقال: ذکر مفی مثاله السّریر، و لا شکّ انّ الخشبة مادة بالغعل و ان لم تقترن نصورة السّریر،

ـ لانّا نقول: هذا تمیثلٌ علی سبیل الاتّساع و الّا فهیئة السّریر، لیست صورة، لانـها عـرضٌ و العرضُ لا یکون جوهراً.

و امّا انّها لیست غایة، لانّ الغایة معلولة فی الوجود، و اذ بطل ان یکون العـلة الأُولی احـدی الثّلاث، تعیّن ان تکون علّة فاعلیة لکُلّ وجود، بنائاً علی الوحدة و لذلک تکون علة لتـحقّق المادّة و الصوّرة اللتّین هُما علتا ماهیّة کُلّ مرکّب، فالمرادُ بالحقیقة فی قوله: «و لعلّه حقیقة کل وجود»، الماهیة المرکّبة، و علة الماهیّة المُرکبّة المادّة و الصّورة، فالعلةُ الاولی، علة لعلّة کُـلّ ماهیةٍ مرکّبة فی الوجود، م.

۲ – قوله: «تنبیهٌ کُلّ موجود، اذا التفت الیه»، لمّا اشـار الی عـلّة الوجـود اراد اثـبات واجب الوجود. و قدّم علی ذلک مُقدّمتین: احدیهُا فی تحقیق ماهیّة المُمکن و هی هذا الفصل، الثّانیة

بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون. فان وجب، فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القّيوم، و ان لم يجب، لم يجُز أن يقال: انّه ممتنعٌ بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته، شرط عدم علّته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علّته صار واجباً. و ان لم يقرن بها شرط، لا حصول علّة و لا عدمها، بقى له فى ذاته الأمرُالثالث و هو الامكان. فيكون باعتبار ذاته، الشيء الّذى لا يجب و لا يمتنع. فكلّ موجود، امّا واجبُ الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته.»

يُريد قسمة الوجود الى الواجب (الوجود) لذاته و الممكن (الوجود) لذاتِهِ و الفاظه ظاهرة.

قوله : «فهو الحقّ بذاته»، أى: الثّابت الدائم بذاته. و «القيُّومُ» هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الاطلاق و هو اسمٌ من أسماء اللّه تعالى.

* اشارةٌ *

«ما حقّه فى نفسه الامكان[1]، فليس يصيرُ موجوداً من ذاته، فانّه ليس وجوده من

فى بيان احتياجِهِ الى المرجّح و هى الفصل الذى يليه. ثمّ ذكر البُرهان عليه فى الفصول الآخر. هذا بيان ترتيب البحث، م.

١ - قوله: «ما حقّه فى نفسه الامكان»، ظاهرُ هذا الكلام، انّ وجود الممكن، ليس من ذاته، فوجوده من غيره. بيانُ الاول أنّ المُمكن، بالنّظر الى ذاته، لما صحّ ان يكون موجوداً و ان يكون معدوماً فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضائه العدم.

قال الامام: هذا الكلام، يشتمل على امرين: احدهما انّ وجود المُمكن، ليس من ذاته، و الآخر انّ المُمكن، متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره. و الاوّل مستدركٌ لانّ الممكن، لا معنى له الّا ما لا يقتضى لذاته الوجود و العدم. فحمل هذا المفهوم عليه، لا فائدة فيه. و الثّانى لابُدّ له من برهانٍ، لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته و لا من غيره، بل اتفاقاً.

اجاب الشارحُ بانّ المُراد، اثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره و ذلك لانّ الوجود و العدم، بالنّظر الى ذات الممكن، على السّوية فلو لم يحتجّ الى غيره، لزم ترجّح احد المُتساويين على الآخر، لا لمرجّح و انه محالٌ فى بداية العقول. فلا استدرک فى الاول لانّه اشار الى امتناع استغنائه فى الوجود عن الغير و بينه بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه»، فانه

ذاته، أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فأن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجوده كلّ ممكن الوجود هو من غيره.»

يُريد بيان أنّ الممكن، لا يوجد الّا لعلّة تغايرة و تقريره: أنّ الممكن، امّا أن تحتاج ذاته فى أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج. و الثانى باطلٌ، لاستحالة ترجّح أحد شيئين مُتساويين من غير مرجّح. فاذن، الأولّ حقٌّ.

و الشيخ أشار بقوله: «فليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، الى فساد القسم الثانى. و بقوله: «فانّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن»، الى استحالة التّرجّح من غير مرجّح.

و بقوله«فان صارأحدهماأولى فلحضور شيءأوغيبة»الى أنّ الحقّ هوالقسم الأوّل.

* تنبيهٌ *

«امّا أن يتسلسل ذلک الى غير النّهاية، فيكون كلّ واحدٍ من آحاد السّلسلة ممكناً فى ذاته و الجملة متعلّقةٌ بها فتكون غير واجبة أيضاً و تجب بغيرها. و لنزد هذا بياناً.»

يُريدُ اثبات واجب الوجود لذاته و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير[1] أنّ ذلک الغير، امّا واجبٌ و امّا ممكنٌ. و الكلام فى ذلک الممكن، كالكلام فى

اشارةً الى استحالة الترجح. و لا افتقار فى الثانى الى البرهان، لانّه بديهيُّ الاستحالة.

و فى هذا التّوجيه، تعسفٌ، فانّه ان عنى بذلک، انّ مفهوم قوله: «ليس يصيرُ موجوداً من ذاته»، هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده الى الغير، فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثّانى و عدم اعتباره فى المفهوم الاول، و ان عنى به انّ الاول مستلزمٌ للثانى، فالسّؤال عايدٌ لانّ فى ايراد الملزوم استدراكاً كما كان و كذا الكلام، فى قوله: «اشار بقوله فانّه ليس وجوده من ذاته، اولى من عدمه الى استحالة التّرجح بلا مُرجّح»، فانّ معنى ذلک القول، ليس الّا انّ ذات المُمكن، لا يقتضى وجوده و لا عدمه و هذا لا يدلُّ على استحالة التّرجّح بلا مُرجّح و هو بيّنٌ لا سترة به.

و الاولى ان يقال: القضيّةُ لمّا كانت بديهيةً و كان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن، فلهذا اورد مفهومه و حمله عليه ايضاحاً، م.

۱ - قوله: «و تقرير الكلام بعد ثبوت احتياج المُمكن الى الغير»، أى لمّا ثبت انّ كُل ممكن،

محتاجٌ الی الغیر فی وجوده، فذلک الغیر ان کان ممکناً فهو محتاجٌ الی شیء آخر، فامّا ان ینتهی الی الواجب، او یدور الاحتیاج، او یتسلسل و ذلک لانّه ان انتهی الی الواجب، فذلک و الّا فان کانت السّلسلةُ متناهیة، یلزم الدّور و ان کانت غیرُ متناهیة، یتسلسل. فأجزاء الانفصال، لابُدّ ان یکون ثلاثة، لکن الشّیخ، اقتصر علی واحدٍ منها بقوله: «امّا ان یتسلسل ذلک الی غیر النّهایة»، فحذف الجُزئین الآخرین: امّا الاوّل فلانّه نفس المطلوب، و امّا الثانی، فلانّه بین البطلان، و بسبب آخر یذکره. فهذا هو السّبب فی حذف جزئی المُنفصلة و الاقتصار علی جزء واحد. ثمّ انّ هذا البُرهان، قرّره فی هذا الفصل بوجهٍ اجمالی، و فی الفصل الّذی یلیه بوجهٍ تفصیلی و لهذا سمّاهُ شرحاً.

و التقّریر علی الوجه الاوّل: انّ المُمکنات، لو تسلسلت و کُلّ ممکن، محتاجٌ الی موجد آخر، فلابُدّ من شیءٍ تحتاجُ الیه جملة تلک الممکنات، و کل واحدٍ من آحاد. و ما یحتاج الیه الجملة و کُلّ واحدٍ یکون مغایراً للجملة و لآحادها بالضّرورة و کُل موجود مغایرٌ لها و لآحادها خارجٌ عنها، فلا یکون ممکناً و الّا احتاج الی موجودٍ آخر فیکون بعض السّلسلة فاذن هو الواجب و هو المطلوب. و فیه نظرٌ لانّه ان أُرید انّه لابُدّ من شیءٍ آخر، یحتاج الیه الجملة و کُلّ واحدٍ من الآحاد، فلا نُسلّم ذلک، و لم لا یجوز ان یکون ما یحتاج الیه الجملة غیر ما یحتاج الیه کُلّ واحد؟ و ان أُرید انّه لابُدّ من شیء خارج، یحتاج الیه الجملة و شیء یحتاج الیه کل واحد. فلا نُسلّم أن ذلک الشّیء، الذی یحتاج الیه الجملة مغایر لکل واحد من الآحاد، حتّی لا یلزم ان یکون خارجاً عن الجملة. و هذا لا یدفعُ الّا بأن یقال: الشّیء الّذی یحتاج الیه الجملة، لا یجوز ان یکون نفس الآحاد، و لا کُلّ واحدٍ منهما و لا بعضها، بل خارجٌ عنها فلابُدّ من التّقسیم، فلذلک صار هذا الوجه اجمالیاً و الوجه الثّانی تفصیلیاً.

و تقریر سؤال الامام انّ السّلسلة الغیر المُتناهیة و هی الموجودات الغیر المُتناهیة الّتی یکون بینها ترتّب، فانّها ان لم یکن بینها ترتب، لم یکون سلسلة امّا ان یکون آحادها موجودة معاً او غیر موجودةٍ معاً. فان کان آحادها، غیرُ موجودة معاً لا یستحیلُ عندهم عدم تناهیها و انّما المحال ما یکون آحادها موجودةً معاً، فتسلسل المُمکنات انّما یکون محالاً لو کانت آحادها موجودة معاً و انّما یکون کذلک، لو لم یجز استناد کل ممکنٍ الی سببٍ متقدّمٍ علیه بالزّمان، فانّه لو جاز ذلک، لم یکن آحاد السّلسلة موجودة معاً و حینئذٍ یجوزُ استناد کُلّ ممکن الی آخر، لا الی اوّل.

الاوّل: فامّا أن ينتهى الى واجب، او يدور الاحتياج، او يتسلسل الى غير النّهاية.

و الشيخ لم يذكر القسم الأوّل، لانّه المطلوب، و لا الثانى، لانّه ظاهرُ الفساد، و لسبب آخر، نذكره فيما بعد، بل ذكر الثالث و أراد أن يبيّن لزوم المطلوب منه، فبيّن فى هذا الفصل، أنّ سلسلة المُمكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها تجب هى به.

قال **الفاضل الشارح**: يُمكن أن يقرّر البُرهان عليه، من غير ذكر تقسيمات، و يمكن أن يقرّر بتقسيمات. و الشيخُ قرّر على الوجه الاوّل فى هذاالفصل. و على الوجه الثّانى فى الفصل الّذى يليه.

و التّقرير على الوجه الاوّل، انّ المُمكنات، لو تسلسلت، لم يكن لها بدٌّ من شىءٍ تحتاجُ اليه جملة تلك الآحاد المُمكنة و كُلّ واحدٍ منها. و كلّ موجود مغايرٌ لها و لآحادها، وجب أن يكون خارجاً عنها، و أن لا يكون ممكناً اذا لو كان ممكناً لكان منها، فاذن هو واجبٌ.

و قال أيضاً: هذا الفصل، موقوفٌ على بيان أنّ السّبب، لا يجوز أن يكون متقدّماً

قال الشارح: على هذا الكلام، مؤاخذة لفظية و هى انّ استناد الشّىء الى ما قبله بالزّمان محالٌ، لانّه استنادٌ الى معدوم، بل الواجب ان يقال: هذا البيان، موقوفٌ على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة، فانّه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها، جاز ان لا يكون كُلّ واحدٍ من السّلسلة باقياً الّا فى زمانين، يكون فى أحدهماموجداً و فى الآخر موجداً و حينئذٍ جاز استناد كُل ممكن الى آخر، لا الى أول. و لمّا كانت المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة سمّاها لفظية.

و نحن نقول: لا نسلّم أنّ اسناد الشّىء الى ما قبله بالزّمان، اسنادٌ الى المعدوم، و انّما يكون كذلک، لو لم يصر المتقدّم بالزّمان على الشىء مقارناً له و هو ممنوعٌ. فانّ الاب متقدّم على الابن و مقارنٌ له، لا من جهة التّقدم، بل من جهة أُخرى. و ليس كلام الامام الّا انّ السّبب ممكنٌ أن يوجد و يكون فى الوجود زماناً ثمّ يوجد المُسبّب ثمّ ينعدم. و هكذا المُسبّب، يكون موجوداً زماناً ثم يوجد سبباً آخر، ثمّ ينعدم. و هكذا كُلّ سبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزّمان فيكون كُلّ مسبّب فوقه سبب لا الى أول و لا يلزم منه محال و هذه الصّورة و ان كانت مبنيةٌ على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنيةٌ ايضاً على تقدّم السّبب على المسبّب بالزّمان، فلا غُبار على كلام الامام، م.

بالزّمان على المسبّب، اذ لو جاز ذلک، لما امتنع استناد کلّ ممکن الی آخر قبله، لا الی أوّل و ذلک عندهم جائزٌ أمّا اذا ثبت أنّ السّبب، لابُدّ من وجوده مع المسبّب فحینئذٍ لو حصل التّسلسل، لکانت الأسباب و المُسبّبات معاً و کان البیان مستقیماً، لکـن الشـیخ تساهل فیه هیهُنا اذا کان فی عزمه أن یذکره فی أوّل النّمط الخامس.

و **اقول**: علی هذا الکلام مؤاخذةٌ لفظیةٌ و هی أنّ استناد الشّیء الی ما قبله بـالزّمان محالٌ، لأنّه استنادٌ الی معدوم، فالواجب أن یقال: انّ هذا البیان، موقوفٌ علی بیان امتناع بقاء المعلول، بعد انعدام العلّة بالزّمان لانّ کلّ واحدٍ من السّلسلة، لو کان غیر باق الّا فی زمانین، یکون فی أحدهما معلولاً لما یتقدّم علیه، و فی الثّانی علّة لما یتأخّر عنه لکان استناد کلّ ممکن الی آخر قبله لا الی أوّل. و مُراد هذا الفاضل، هو هذا المعنی.

و امّا الاعتراض المشهور و هو أنّ اطلاق الجملة علی ما لا یتناهی، لا یصحّ، فلفظیّ ینبغی أن لا یلتفت فی الابحاث المعنویّة الی أمثاله.

* شرح *[1]

---

١ - قوله: «شرحٌ» تحریر الدّلیل أنّ المُمکن لابُدّ أن یکون له علّة، فعلّتُهُ ان کانت واجبةً فـهو المطلوب، و ان کانت ممکنة، فاما أن ینتهی الی الواجب، أو یدور، او یتسلسل. و أیّاً ما کان، یلزم وجود الواجب، امّا علی تقدیر الانتهاء، فظاهرٌ و امّا علی تقدیر الدّور او التّسلسل، فلانّ کُـلّ جملة کل واحدٍ منها ممکنٌ متناهیة کانت أو غیر متناهیة، امّا ان یکون واجبة الوجود أو ممکنة و الاوّلُ باطلٌ، لانّها لم تجب بذاتها بل باجزائها، و الثّانی لابُدّ لها من علّة، فتلک العلة امّـا کـل آحادها، أو بعضها او امر خارج عنها. فان کانت العلة جمیع آحادها، یلزم أن یکون الشیء علة لنفسه، و ان کانت کل واحد واحد منها، فهو ایضاً باطلٌ، لانّ کُل واحد واحد، لا یستقل بایجاد الجملة، و ان کانت العلة بعض آحادها، فهو ایضاً باطلٌ، لانّ کل واحد فرض، فعلّتة أولی بالسببیّة منه فتعیّن أن یکون العلة امراً خارجاً عنها و هو المطلوب.

لا یقال: لا نسلّم أن الجملة امّا واجبة او ممکنة و انّما تکون کذلک، لو کانت مـوجودة و هـو ممنوع. فانّ الموجود، ما قام به الوجود و من المستحیل أن یقوم الوجود بجمیع المُمکنات و علی تقدیر امکانها، لا یلزم أن یکون موجودة، حتّی یحتاج الی علة موجودة.

لانّا نقول: متی کان کُلّ واحدٍ من الموجودات ممکناً، کان وجوده من غیره فهو بالنّظر الی ذاته

«كلّ جملة كلّ واحد منها، معلولٌ فأنّها تقتضى علّة خارجة عن آحاد.»

يُريد بيان أنّ سلسلة الممكنات على تقدير وجودها، محتاجةٌ الى شىءٍ خارجٍ عنها على وجهٍ أبسط، فجعل الدعوى اعمّ مأخذاً بأنّ حكم على كلّ جملة سواء كانت مُتناهية أو غيرُ متناهية بشرط أن يكون كلّ واحدٍ منها معلولاً بالاحتياج الى شىء خارج.

قوله : و ذلك لانّها امّا أن لا تقتضى علّة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة[1] و كيف يتأتّى هذا و انّما يجب بآحادها.»

و هذا تقريرُ البُرهان بالقسمة الى قسمين: أحدهما ما ذكره و أوضح فساده. و القسم الآخر و هو أن يقتضى علّة ينقسم الى ثلاثة أقسام، لانّ علّة الجملة، امّا أن تكون كلّ الآحاد، أو بعضها، أو شيئاً خارجاً عنها.

فقوله: «و امّا أن يقتضى علّة هى الآحاد بأسرها، فتكون معلولةً لذاتها، فانّ تلك و

ليس بموجود و متى كان كل موجود ممكنٌ بالنّظر الى ذاته معدوماً، فجميع المُمكنات بالنّظر الى ذواتها يكون معدوماً، فلا يكون وجودها الّا من الغير. و لا نقول: انّ جميع المُمكنات، ممكن واحد، بل هى ممكنات لا توجد بالنّظر الى ذواتها، بل من الغير لو قطع النّظر عنه لم يكن شىء منها موجوداً و هذا بديهىٌ لا شكّ فيه.

فان قلت: لمّا ثبت انّ جميع المُمكنات، لابُدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها، فأى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثّلاثة، فانّه يكفى أن يقال: من الموجودات الواجب و الّا لكان جميع الموجودات ممكناً و حينئذٍ يحتاجُ الى الواجب.

فنقول: هذا استدلالٌ بجميع الموجودات، على وجود الواجب و الغرضُ الاستدلال بكُلّ موجود من الموجودات و لا يتمّ الّا بتلك المُنفصلة. و اعلم أنّ الشيخ قرّر البرهان فى «الشفاء» هكذا: كُلّ ما هو معلول و علة، فهو وسطٌ بين طرفين بالضّرورة، فانّه لما كان معلولاً كان له علة و لمّا كان له علة، كان له معلول، فلو تسلسلت العلل الى غير النّهاية، لكانت سلسلة العلل الغير المُتناهية معلولة و علة اذ لا واحد من آحادها الّا و هو معلول و علة أيضاً اما انّهاعلة فلانّها علة للممكن الطّرف المفروص، و امّا انّها معلولة و علة، و ثبت انّ كل ما هو علة و معلول وسط، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً فيكون وسطاً بلا طرف و انّه محال. و يمكن أن يورد السّؤال المذكور عليه لكنّه يندفع بما ذكرنا.

۱ - «غير معلولة»، خ.

الجملة و الكُلّ شیء واحد. و أمّا الکلّ بمعنی کلّ واحد، فلیس یجب به الجملة.»

بیان فساد القسم الاوّل.

و وجهه: انّ کلّ الآحاد امّا ان یراد به الجملة او یُراد به کلّ واحد و الاوّل بـاطلٌ لأنّ نفس الشّیء لا یکون علّة لها و الثّانی باطلٌ لأنّ علّة الشیء، یجب أن تکون مقتضیة له، و وجود کلّ واحدٍ من الآحاد، لیس بمقتضی للجملة.

و اعلم انّ حصول الجملة من أجزائه[1] یکون علی ثلاثة انواع: احدها أن لا یحصل

---

١ - قوله: «و اعلم أنّ حصول الجملة من أجزائه»، حصول الجملة أجزائه بوجوه ثـلاثة، فـانّه رُبما یُنضمّ جزء مع جزء، فیحصل الجملة بمجرّد اجتماعها و رُبما ینضمّ جزء مع جزء و یتحقّق منه هیئة اجتماعیة، فیحصل بسبب ذلک جملة.

ـ فان قلت: لما تحقق الاجتماع فی الاوّل، فلابُدّ أن یکون ثمة هیئة اجتماعیة فـهو المـجموع الثّانی،

ـ قلنا: منعناه، فانّ المجموع الثّانی، اذا تحقّق، فمعروض الهیئة الاجتماعیة، لیس أحد الجُزئین بل مجموعهما، و لیس فیه هیئة اجتماعیة أُخری.

و رُبما ینضمّ جزء مع جزء و یفیض علی المجموع صورة أو مزاج و یحصل بحسب ذلک جملة. فالحاصلُ فی الاوّل، مجرّد الاجتماع و هو شیءٌ مع شیء، و فی الثّانی الاجـتماع مـع هـیئةٍ اجتماعیة و العبارة عنه بانّه شیء لشیء مع شیء، فان الهیئة الاجتماعیة، شیءٌ حاصل لمجموع و هو شیءٌ مع شیء، و فی الثّالث صورةٌ نوعیةٌ او مزاج فیهما و قد عبّر عنه بانّه شیءٌ من شیء مع شیء.

فلقائل أن یقول: لفظة «من» تارة یُستعمل فی العلّة الفاعلیة، فیقال: وجود الممکن، من الواجب، و أُخری یستعمل فی العلّة المادیّة فیقال: السّریرُ من الخشب، فان کان المراد بقوله: «الحاصل فی الثالث شیءٌ من شیء مع شیء»، أنّ المجموع و هو الشّیء مع الشیء، فاعل له، فهو باطلٌ ضرورة أن المجموع لیس بفاعل للصّورة النّوعیة، و ان کان المُراد أنّه قابلٌ، فلا فرق بین الحاصل فی الثّالث و الحاصل فی الثّانی و الواجبُ أنّ المُراد القابل. و لا نُسلّم عدم الفرق بین الحاصلین و انّما یکون لو لم یختلفا بجهةٍ أُخری فانّ الاشتراک فی بعض الصّفات، لا یوجب الاشتراک فی جمیع الجهات و الصفات. والحاصلان و ان اشترکا فی قابلیّة المجموع الّا أنّ الحاصل فی الثّانی مجرد هیئة اجتماعیة، و فی الثّالث صورةٌ نوعیة أو مزاج.

عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، و الثانى أن يحصل هناک مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلّقةٌ بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف، و الثالث أن يحصل هناک بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل، أو استعدادٌ ما كالمزاج الحاصل، بعد تركيب الاستقسات.

والحاصلُ فى الاوّل هوشىءٌ مع شىءٍ فقط، و فى الثانى هو شىءٌ لشىء مع شىء، و فى الثّالث هو شىءٌ من شىء مع شىء. و لمّا كانت الجملة المفروضة هيهُنا من النّوع الاوّل حكم الشيخ عليها بانّ الآحاد و الجملة و الكلّ شىءٌ واحد.

قوله : «و امّا أن يقتضى علّة هى بعض الآحاد و ليس بعض الآحاد أولى بذلک من بعض ان كان كلّ واحد منها معلولاً لأنّ علّته أولى بذلک.»

هو بيانُ فساد القسم الثانى و معناهُ أن كلّ واحدٍ من الجملة، لمّا كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلّية أولى، لانّ كلّ بعض يفرض علّة، فالبعضُ الّذى هو علّة ذلک البعض، أولى منه بالعلّية.

قوله : «و امّا ان يقتضى علّة خارجة عن الآحاد كلّها و هو الباقى.»

معناهُ ظاهرٌ. و فساد الاقسام المذكورة، دلّ على صحّة هذا القسم.

نعم يرد أن يقال: لا فرق بين العبارتين فى المفهوم، فان مفهوم الثّانى أنّ الحاصل شىءٌ فى مجموع قابل له، و مفهوم الثّالث ايضاً أنّ الحاصل شىءٌ فى مجموع قابل له. فعبارته لا يفيد الفرق و هو بصدِدِه.

و تحقيق الكلام فى هذا المقام، أنّ المُركّب الخارجى، امّا أن يكون له حقيقةٌ مغايرةٌ لحقيقة الآحاد أو لا، فان لم يكن، فهو القسم الاوّل، و ان كان، فامّا أن يحصل له صورةٌ منوعةٌ حتّى صار نوعاً فى الخارج، يصدُرُ عنه آثار مختلفةٌ فهو الثّالث، و الّا فهو الثّانى. و امّا العبارة و ان كانت قاصرة عن المُراد، فهذا هو المراد و لما كانت جملة المُمكنات المفروضة من القسم الاوّل، حكم الشيخ بانّ الجملة و الآحاد شىءٌ واحدٌ. و فيه اشارةٌ الى ما فصّلناه.

* اشارةٌ *

«كلّ علّة جملة هى غير شىء من آحادها[١] فهى علّة اولاً للآحاد، ثمّ للجملة و الّا

---

١ - قوله: «اشارةٌ: كل علة جملة هى غيرُ شيءٍ من آحادها»، قد ثُبت أنّ كل سلسلة معلولات، تحتاجُ الى علة خارجة. فتلك العلة الخارجة، لابُدّ أن تكون علةً لكل واحد من آحادها، لانّ تلك العلّة الخارجة، لابُدّ أن يكون علةً لبعض آحادها و ذلک ظاهر. فاما أن يوجد فى الآحاد الباقية شيءٌ لا يكون معلولاً لذلک البعض، أو لا. فان لم يوجد، فهو المطلوب، و ان وجد، فامّا أن يكون ذلک الواحد، علةً لذلک البعض أو لا. فان کان علة، لزم اجتماع علّتين على معلولٍ واحد و انّه محالٌ، و ان لم يكن علة، يلزم أن يوجد فى الجملة أمران لا ارتباط بينهما بالعليّة و المعلوليّة. و ذلک فى السّلسلة المفروضة محال.

لا يقال: لا نُسلّم استحالة اجتماع علّتين و انما يكون محالاً لو کانتا مُستقلّتين.

لانّا نقول: العلّةُ الخارجية، لابُدّ أن يكون علةً مُستقلةً بايجاد بعضً منها، فانّه ان لم يصدر عنها شيءٌ من الآحاد، لم يصدر عنها الجملة بالضّرورة، فلو احتاج ذلک البعض الى فاعل آخر، لم تكن العلّة الخارجية مستقلة. و قد ثبت انّها كذلک، هذا خلفٌ. فقوله: «فهى علة أو لا للآحاد»، أى علةٌ لكل واحد واحد و الّا فليكن کُلّ واحدٍ غير محتاج الى تلک العلّة، اذ لا يجوزُ فى هذه الصّورة، أن يكون علةً لبعضها دون بعض. فان جاز أن يوجد جملة لا كالجملةِ المفروضة، يكون علّتها علةً لبعض آحادها، دون بعض، فانّ حقيقة الجملة المفروضة، هى حقيقة الآحاد. فان كانت علّة لبعضها، دون بعض، لم يكن علّة للجملة بالحقيقة، بل علّةً لذلک البعض فقط. هذا هو كلام الشيخ و هو دليلٌ آخر، غيرُ ما ذكرنا.

قال الشارح فى شرح هذا الكلام: العلّة الخارجة، ان كانت علّةً لتلک الجملة على الاطلاق كانت أو لا علة لواحد واحد من آحاد، و الّا فامّا ان لا يكون علة لشىء من الآحاد فلا يكون علة للجملة و امّا ان يكون علةً لبعضها دون بعض، فيلزم أن لا يكون علة للجُملة على الاطلاق. و فيه نظرٌ لانّه ان اُريد بالعلّة المُطلقة العلّة الّتى يستند اليها کُلّ واحدٍ من آحاد الجملة، فذلک الكلام يرجعُ الى قضيةٍ شرطيةٍ يتحدُّ فيها المقدّم و التّالى و هو هذيانٌ لا حاجة فيها الى بيان، و ان اُريد بالعلّة المُطلقة العلّة الفاعلية للجملة، فقيدُ الاطلاق مستدركٌ لانّها المُرادُ من العلة و ان لم يقيّد بالاطلاق و الّذى غلط الشارح قوله: «فلم تكن علة للجملة على الاطلاق»، فظنّ انّ الاطلاق، متعلقٌ بالعلّة، أى لا يكون علة مطلقة و ليس كذلک، بل متعلقٌ بلم يكن. فكأنه قال: فلم يكن علة

فلتكن الآحاد غيرُ محتاجةٍ اليها، فالجملةُ اذا تمّت بآحادها، لم تحتج اليها، بل رُبّما كان شيءٌ ما علّةٌ لبعض الآحاد، دون بعض، فلم يكن علّة للجملة على الاطلاق.»

لمّا ثبت ان كلّ جملة معلولات تفرض، فهى محتاجةٌ الى علّة خارجة، اراد ان يبيّن انّ العلّة الخارجة، ان كانت علّةً لتلك الجملة على الاطلاق، كانت اوّلاً علّة لواحد واحد من الآحاد و بيّنها بالخُلف. ففرضُ كلّ واحد من الآحاد، غيرُ محتاجٍ اليها، و ألزم من ذلک، كون الكلّ غير محتاج اليها، هذاخلفٌ، أو بعض الآحاد غير محتاج اليها. و ذكر أنّ هذا الفرض، ممكنُ الوقوع بخلاف الاوّل الّا أنّه يلزم منه أن تكون علّة الجملة علّةً لها على الاطلاق.

قال الفاضل الشارح: لمّا كان امتناع كون بعض الآحاد علّة للجملة، انّما يُبيّن بأن يقال: بعض الآحاد، ليس بعلّةٍ لجميع الآحاد، لأنّه ليس بعلّة لنفسه، و لا لعلله و كُلّ ما ليس بعلّة لجميع الآحاد، ليس بعلّةٍ للجملة. فأورد هذا الفصل، لبيان المُقدّمة الأخيرة.

و اقول: لو كان مُراد الشيخ ذلک، لما قيّد علّة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شيء من آحاد. و الاشبهُ انّ مرادهُ بيان انّ المُمكنات، لمّا افتقرت جملة الى علّة خارجة، فتلک العلّة يجبُ أن تكون ايضا علّة لآحادها أفراداً كما قدّمناه.

* اشارةٌ *

«كلّ جملة مترتّبه من علل و معلومات على الولاء و فيها[1] علّة غير معلولة فهى طرفٌ لانّها ان كانت وسطاً فهى معلولة.»

قد تبيّن ممّا مرّ، انّ كلّ جملة مشتملةٌ على عللٍ و معلولات مترتّبة متوالية، سواءٌ كانت متناهية أو غير مُتناهية، ان لم تشتمل على علّة غير معلومة احتاجت الى علّة خارجة عنها.

فذكر هيهُنا، انّها ان اشتملت على علّة كانت تلک العلّة، طرفاً لا محالة و كانت واجبةً غير ممكنة.

* اشارةٌ *

«كلّ سلسلة[١] مترتّبةٌ من علل و معلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر أنّها اذا لم يكن فيها الّا معلول احتاجت الى علّةٍ خارجةٍ عنها، لكنّها يتّصل بها لا محالة طرفاً، و ظهر أنّه ان كان فيها ما ليس بمعلول، فهى طرف و نهاية. فكُلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته.»

لمّا فرغ من بيان المُقدّمات، ألّفها لانتاج المطلوب، فذكر أنّ كلّ سلسلة مترتّبة من علل و معلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يخلو امّا أن لا تكون مشتملة على علّة غير معلولة، أو تكون مشتملة عليها. و القسمُ الاوّل، يقتضى احتياجها الى علّة خارجة

١ - قوله: «كل سلسلة»، المُراد أنّ كل سلسلةٍ من العلل و المعلولات، فهى تنتهى الى الواجب، لانّهُ امّا ان يكون فيها ما ليس بمجموع، أو لا يكون و أياً ما فواجب الوجود طرف و نهاية لها. اما على التّقدير الاوّل فظاهرٌ، و امّا على التّقدير الثّانى، فلمّا ثبت أنّ العلّة الخارجة لابُدّ أن يكون علة لبعض آحادها، فذلک الواحد امّا ان يكون علّة فى السلسلة أو لا يكون، لا سبيل الى الاوّل الّا لزم اجتماع علّتين مُستقلتين على معلولٍ واحدٍ و انّه محال. و بعبارةٍ أُخرى: العلّةُ الخارجة لابُدّ أن يكون شىءُ من آحادها صادراً عنها. فلو كان له علة فاعلية فى السّلسلة، لزم أن يصدر واحد عن علّتين و هو محالٌ فبقى أن يكون العلة الخارجية علة لواحدٍ لا يكون له علّة فى السّلسلة فيكون سلسلة العلية و المعلوليّة منتهيةٌ الى العلّة الخارجية، فهى طرف قطعاً.

و قد ذكر الشارح أنّ هذا الكلام لبيان تأليف المقدّمات لانتاج المطلوب و هو وجود الواجب. و به يتمّ البُرهان الّذى أراد الشيخ تقريره. و يرد عليه أنّه لو كان المذراد ذلک لكان قوله: «اشارة: كُلّ علة جملة هى غير شىء من آحادها»، الى آخره، على ما فسّره كلاماً أجنبياً فاصلاً بين المطلوب و مقدّماته.

و الحقّ أن الشيخ لمّا أثبت فى أوّل الفصول وجود الواجب من حيث كونه علّة خارجة عن سلسلة المُمكنات، ذكر من تلک الحيثيّة، احكاماً فى فصولٍ آخر: فمنها أنّه علةٌ لكل واحدٍ من آحاد السّلسلة، و منها أنّه طرف لكُلّ سلسلةٍ حتّى يتبيّن أن السّلسلة الّتى فرضت غيرُ متناهية تتناهى بواجب الوجود.

ـ قال الامام: بقى هيهُنا مقامٌ آخر و هو ابطال الدّور.

ـ أجاب الشارح بقوله: «و اعلم أنّ الدّور» الى آخره و هو ظاهرٌ.

عنها هى طرف لها لا محالة، و لا يُمكن ان تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة لانّ السّلسلة المفرُوضه لا تكون سلسلة تامّة بل تكون قطعةً من سلسلة تامّة و الكلامُ فى جملة السّلسلة و القسم الثّانى يقتضى اشتمالها على طرف. فعلى التّقديرين، لابُدّ من طرف و الطّرف واجبٌ كما مرّ.

فاذن كلّ سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب. و هيهُنا قد تمّ البُرهان الّذى أراد الشيخ تقريره.

و اعلم أنّ الدّور و ان كان ظاهر الفساد، لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً أنّه يشتملُ على جملةٍ متناهيةٍ كلّ واحد منها معلول. و لمّا كان البيان المذكور متناولاً له، لم يفرد الشيخ له قسماً.

* اشارةٌ *

و فى بعض النّسخ تنبيهٌ.

«كل أشياء تختلفُ بأعيانها و تتّفق فى أمرٍ مقوّم لها فامّا أن يكون ما تتّفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازمٌ واحد و هذا غير منكر، و امّا أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتّفق فيه فيكون الّذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و هذا منكر، و امّا أن يكون ما تتّفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به. و هذا غير منكر، و امّا أن يكون ما تختلف به عارضاً عرض لمّا تتّفق فيه. و هذا ايضاغيرُ منكر.»

هذِهِ قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود[۱] و تقريرها: انّ الاشياء قد

---

۱ - قوله: «هذه قسمةٌ يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود»، الشيخ أرادَ بيان وحدة واجب الوجود، لكن قدّم عليه مقدّمتين؛ اوليهما أنّ الاشياء تختلف امّا بالاعيان او لا بالاعيان. و الّتى تختلف لا بالاعيان، تختلف امّا بالاعتبار او بغيره، امّا بالاعتبار، فكالعاقل و المعقول، فانّ النّفس اذا عقلت نفسها، فالعاقل والمعقول شىءٌ واحدٌ بالذّات مختلفٌ بحسب الاعتبار، و امّا الاختلاف بغير الاعتبار، فكالاختلاف بالمفهوم كالنّاطق و الانسان يختلفان فى المفهوم و يتّحدان فى الوجود. و المُختلفة بالاعيان، امّا أن يتّفق فى امرٍ مقوّم او فى امرٍ عارض، فاذا كان الاشياء تختلف بأعيانها و يتّفق فى أمر مقوّمٍ لها، فهى تشتملُ على ما به الاختلاف و ما به

الاتفاق. و النّسبة بينهما امّا باللزوم أو بالعروض. و على التقديرين، امّا من جانب مابه الاختلاف، أو من جانب ما به الاتّفاق، فهذه اقسامٌ اربعةٌ لا مزيد عليها:

امّا باللزوم، فاذا كان ما به الاتفاق، لازماً فهو غيرُ منكر، لجواز اشتراک الامور المختلفة فى لازمٍ واحد، و اذا كان ما به الاختلاف لازماً، فهو منكر و الّا لكان الّذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. و انّما أردف الاختلاف بالتّقابل، لانّ اللوازم لو كانت مُختلفة غير متقابلة، يجوز أن تتوارد على موضع واحد، كالسّواد و السّطح و الشّكل على الجسم، و امّا اذا كانت متقابلةً، فلا يجوز و الّا لزم اجتماع المُتقابلات على شيء واحد و هو محال.

و أمّا بالعروض، فاذا كان ما به الاتّفاق، عارضاً فهو غير منكر. و لعلّ قائلاً يقول: ما به الاختلاف، هيهُنا فى الاشياء و هو اعيان الاشياء مستلزمٌ للاشياء و الاشياءُ مستلزمةٌ لما به الاتفاق، لانّه مقوّمٌ لها فلا يكون مابه الاتّفاق، عارضاً بل لازماً و أمّا المثال الّذى ذكره الشارح، فساقطٌ لانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ان لم يعتبر مع الوجود، لم يكن ما به الاتفاق و هوالوجود مقوّماً، و ان اعتبرا مع الوجود، كان ما به الاتّفاق لازماً بالضرورة.

فنقول فى جوابه: تقريرُ المثال أنّ هذا الموجود و ذلک الموجود، اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر و ذلک العرض، فهُما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوماً لهما. و ما به الاختلاف، هذا الجوهر و ذاک العرض و الوجود عارضٌ له لا لازمٌ له.

و اذا تقرّر هذا، فيُجيب عن أصل الاشكال، انّا لا نسلّم أنّ ما به الاختلاف فى الاشياء، مستلزمٌ لها. فانّ هذا الجوهر و ذلک العرض، ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود و ذاک العرض الموجود، أى للمجموع من أحدهما و من الموجود، ضرورة أن كُلّ واحدٍ منهما موجودٌ و المجموع ليس بموجود. و عن اشكال فى المثال بانّا نختارُ أنّ هذا الجوهر و ذاک العرض، مُعتبران مع قيد الوجود. فقولكم: ما به الاختلاف، لازمٌ حينئذٍ ان أردتم به لازمٌ لما به الاختلاف فهو ممنوع، و ان أردتّم انّه لازمٌ للمجموع فمسلّم، لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف. و انّما يكون كذلک لو كان المجموع لازماً لما به الاختلاف و ليس كذلک.

و اعلم أنّ هذه القسمة، لا انتفاع لها فى توحيدِ واجب الوجود، فانّا لو فرضنا واجبى الوجود، لم يكونا شيئين مُختلفين باعيانهما مُتفقين فى أمرٍ مقوّمٌ لهما اذ لا مقوّم لواجب الوجود قطعاً و الّا لزم تركيبة و هو محال.

نعم، الانتفاعُ بمجرّد القسمة بين ما به الاشتراک و هو الوجوب و بين ما به الامتياز الّذى هو

تختلفُ بالاعيان كهذا الشخص و ذلک الشخص، و قد لا تـختلفُ بـالاعيان، بـل امّـا بالاعتبار كالعاقل و المعقول، او بغير ذلک و المختلفة بالاعيان قد تتّفق فى أمرٍ مقوّم كزيد و عمرو فى الانسانية، و قد تتّفق فى امرٍ عارض كهذا الجوهر و ذاک العرض فى الوجود.

فالمُختلفة بالاعيان المُتّفقة فى أمرٍ مقوّم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه: أحدهما ما تختلفُ به، و الثّانى ما تتّفق فيه. و اجتماعهما لا يخلو امّا أن يكون مع امتناع انفكاک من احد الجانبين او لا يكون و الاوّل هو اللزوم، و الثّانى هو العروض. و اللزوم لا يخلو امّا أن يكون من جانب ما به الاتّفاق و وجود هذا القسم ليس بمنكر و هو كالحيوان اللازم للنّاطق و الاعجم فى الانسان و غيره من الحيوانات، و امّا أن يكون من جانب ما به الاختلاف و هو محالٌ، لامتناع كون الحيوان ناطقاً و اعجم معاً.

هذا اذا كان ما به الاختلاف، أشياءٌ كثيرةٌ كما فرض فى الكتاب امّا اذا كان شيئاً واحداً و كان لازماً للجُزء المقوّم الّذىّ به يكون الاتّفاق لو جاز التّكثّر كان المركّب منهُما شخصاً واحداً لا غيرُ فيكون نوعه فى شخصه. و هذا لم يذكر فى الكتاب لانّه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه و امّا العروض فلا يخلو ايضاً امّا ان يكون ما به الاتّفاق عارضاً لما به الاختلاف و وجوده ايضاً ليس بمنكر و هو كالوجود العارض لهـذا الجـوهر و ذاک العرض عند اطلاق هذا الموجود و ذلک الموجود عليهما. فانّ الموجود مقوّمٌ لهما مـن حيث هما موجودان و عارض لذاتيهما المُختلفين بالكُليّة أو بالعكس و وجوده ايـضاً ليس بمنكر و هو كالانسانية المعروضة لهذا او ذاک عند اطلاق الانسان ذاک الانسان عليهما فانّ الانسانيّة مقوّمة لهما و هى معروضة لما اختلفا به من الشخصيّة و مـا فـى الكتاب غنىّ عن التّطبيق.

* اشارةٌ *

التّعين باللزوم و العروض على ما ذكره الامام. و امّا على ما ذكرهُ الشارح فلا حاجة الى هذا القدر أيضاً، بل الى مجرّد قسمة شيئين مُتلاقيين باللزوم و العروص لانّه لم يفرص الكلام الّا فى الواجب الواحد على ما سيأتيک بيانه، م.

«قد يجوز ان تكون ماهيّة الشّىء سبباً[۱] لصفة من صفاته، و ان تكون صفةً له سبباً لصفة أُخرى مثل الفصل للخاصّة؛ و لكن لا يجوز أن تكون الصّفة الّتى هى الوجود للشّىء

۱ - قوله: «اشارةٌ قد يجوز أن يكون ماهية الشّىء سبباً» اعلم انّ المُراد بالماهيّة غير الوجود فان الشّىء امّا ماهيّة أو وجود. فما هو غير الوجود ان يكون سبباً لصفتِهِ و يمكن ان يكون صفته سبباً لصفة أُخرى: لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السّبب متقدّم بالوجود و لا شىء يتقدّم بالوجود على الوجود. و هذا تنبيهٌ على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الّذى هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الّذى هو موجود بذاته.

ـ فان قلت: ما ذكرتُم فى غير الوجودات فى الوجود، فانّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و السبّب يتقدّم بالوجود كان الوجود مقدماً بالوجود على وجوده و انّه محال.

ـ فنقول: لا نسلّم انّه محال، فان تقدّم الوجود على وجوده انّما هو بنفسه و هو الوجود، و غير الوجود يتقدّم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده و لا شكّ فى استحالته. و نقول لمزيد الايضاح: كُلّ ما هو غير الوجود فهو معلول لانّ الانسان امّا أن يكون موجوداً للانسانية و لانّه انسان، و امّا أن يكون موجوداً بسبب شىء من خارج. لا سبيل الى الاول، لانّ الانسان انّما يكون انساناً اذا كان موجوداً فلو كان كونه موجوداً لانّه انسان لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً فيكون الانسان موجوداً قبل كونه موجوداً و هو محال. فبقى ان لا يكون الانسان موجوداً الّا عن علة و ينعكس بعكس النّقيض الى ان كل ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود.

ـ فلو قيل: الوجود ايضاً كذلک، لا يجوز أن يكون موجوداً لانّه انّما يكون وجوداً لو كان موجوداً فيكون موجوداً لانّه موجود فيعود المحال.

ـ فالجواب: انّ الوجود، انّما يكون موجوداً لا بوجودٍ آخر، بل نفسه، فلا معنى لقولنا: الوجود موجودٌ، لانّه وجود الّا أنّ الوجود بنفسه، فلا يلزم ان يكون الوجود موجوداً قبل كونه مجوداً بل اللازم انّ الوجود مقدّمٌ بنفسه على كونه موجوداً و لا محذور فيه. فـقد ظـهر انّ كُـل مـا هـو غيرالوجود، انّما يكون موجوداً بالوجود، موجوداً بنفسه كما ان الزّمانى؛ متقدمٌ و متأخر، بحسب الزمان و الزّمان بنفسه، و كما انّ الاجسام يختلفُ بالمادّة و المادة بنفسها، و كما أنّ الاشياء يظهر بين يدى الحسّ بالنّور و النّور بنفسه لا بنورٍ آخر. فلمّا كان هذه المُقدّمة اصلاً لاثبات انّ وجود الواجب، غيرُ ماهيته شرع الامام فى البحث عن هذه المسئلة، لكن هيهُنا، م.

انّما هى بسبب ماهّيته الّتى ليست هى الوجود، أو بسبب صفة أُخرى لانّ السّبب متقدّم فى الوجود، و لا متقدّم فى الوجود، و لا متقدّم بالوجود قبل الوجود.»

اقول: هذه مقدّمةٌ أُخرى لمسئلة التّوحيد و مثال كون ماهيّة الشّىء سبباً لصفة من صفاته كون الاثنينيّة سبباً لزوجيّة الاثنين، و مثال كون صفة ما هى الفصل سبباً لصفة أُخرى هى الخاصّة كون النّاطقيّة سبباً للمُتعجّبيّة، و مثال كون صفة ما هى الخاصة سبباً لصفة هى خاصّة أُخرى كون المُتعجّبيّة سبباً للضّاحكيّة، و مثال كون صفة ما هى العرض سبباً لصفة أُخرى مثلها كون اتّصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئيّاً و الفرق بين الوجود و بين سائر الصّفات هيهُنا أنّ سائر الصّفات انّما يوجد بسبب الماهيّة، و الماهيّة توجد بسبب الوجود و كذلک جازَ صدور سائر الصّفات من الماهيّة،ب عضها من بعض، و لم يجُز صدور الوجود من شىءٍ منها.

و الفاضل الشارح[1] قد اضطربَ فى هذا الموضع اضطراباً، ظنّ بسببه انّ عقول العقلاء و

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح»، لمّا بيّن أنّ الوجود واقعٌ على الوجودات، بمعنى واحد و زعم انّ وجود الواجب مساوٍ لوجودات المُمكنات، من حيث انّه وجود، و انّ وجود الواجب عارضُ الماهيّة كما أنّ وجودات المُمكنات كذلک و ظنّ ان وجود الواجب، لو لم يكن عارضاً لماهيّة، بل يكون نفس ماهية، لزم احد الامرين: اما ان يكون وجوداً لو تجب مساوياً لوجودات المُمكنات، و امّا وقوع الوجود على الوجود الواجب و على الوجود الممكن بالاشتراک اللفظى، لانّ حقيقته وجود الواجب امّا أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها. فان كان حقيقته، يلزم أن يكون وجوده مساوياً للوجود المعلول فى الحقيقة، و ان كان غيرها، حتّى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة أُخرى يلزم الاشتراک اللفظى .

و تقرير آخر، فى بيان احد الامرين، انّ وقوع الوجود على الوجودين امّا ان يكون بمعنى واحد او لا يكون و الثّانى، يستلزم الاشتراک و الاوّلُ يستلزم أن يكونا متساويين فى الحقيقة.

و هيهُنا نظرٌ، أحد الامرين، كُلّما يلزم على تقديرِ عدم عروض وجود الواجب للماهية لازمٌ ايضاً على تقدير العرض، فانّ وجوده، لو كان عارضاً لماهيّتِهِ فان اتّحد هو و الوجود المُمكن فى الحقيقة، يلزم الامر الاوّل، و ان لم يتّحد، يلزمُ الامر الثّانى و ايضاً وقوع الوجود عليهما امّابمعنى واحد او لا. و الامام لمّا أثبت ان الوجود واقعٌ على الوجودين بالاشتراک المعنوى، قال: ثبت ان ّوجود اللّه تعالى، مساوٍ لوجود المُمكنات من حيث انه وجود و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون

أفهام الحكماء بأسرها مضطربة و ذلک لانـه اسـتدلّ عـلى أنّ الوجـود، لا يـقع عـلى الموجودات بالاشتراک اللفظی بدلائل کثيرة استفادها مـنهم، و حکـم بـعد ذلک بـانّ الوجود شیءٌ واحدٌ فی الجميع على السّواء حتى صرّح بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود

وجود اللّه تعالى، مع ماهيّته او لا يكون. و الاولُ مذهب اكثرُ المُتكلّمين، و الثّانی مذهب اكثر الحكماء.

فهذا الكلام، صريحٌ فی أنّ عدم الاشتراک اللفظی، مستلزم لمُساواة الوجودين فی الحقيقة على تقدير كُلٍّ من المذهبين، فيكون أحدُ الامرين و هو المُساواة أو الاشتراک لازماً على كل تقدير، لانّ كُلّ ملازمة يستلزم منع الخلوّ، بين عين اللازم و نقيض الملزوم، فنقل تخصيص لزوم احد الامرين، بتقدير عدم المُغايرة غير مطابق.

لا يقال: احد الامرين و هو امّا ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات المُمكنات و امّا اشتراک الوجود. و فی قوله: «لزم كون ذلک الوجود»، اشارةٌ الى هذا لانّ المُراد ذلک الوجود، الّذی هو نفس الواجب.

و بيان لزوم احد الامرين، انّ الوجودين، امّا ان يتّحدا فی المعنى و الحقيقةِ او لا، فان اتّحدا و التقدير انّه عين حقيقة الواجب، فيكون حقيقة الواجب مساويةً لساير وجودات المُمكنات الّتی هی معلولات. و ان لم يتّحدا فی المعنى، يلزمُ الاشتراک. لانّا نقول: لا يلزم من كون الوجودين متّحدين فی الحقيقة و كون الوجود عين حقيقة الواجب، كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقاً. و انّما يكون كذلک، لو كان حقيقة الواجب مجرّد الوجـود و ليس كذلک، بل الوجود بشرط لا. نعم، قد اعتراف الامام بتساويهما، من حيث الوجود و لا يلزمُ منه تساويهما مطلقاً.

قال الشارح: الوجودان، امّا يختلفان فی الحقيقة، فلا يلزم الاشتراک، او يتّفقان فی المعنى، فلا يلزم تساويهما فی الحقيقة، لجواز أن يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتّشكيک. و منشأ الغلط، انّه ظنّ ان لا واسطة بين الاشتراک اللفظی و المتواطی و ليس كذلک. و سندُ المنع هيهُنا لا ينحصرُ فی تشكيک الوجود، فانّه يجوزُ أن يختلف الوجودان فی الحقيقة و يكون قول الوجود عليهمابالتّواطی كما اذا كان عرضاً عامّاً أو جنساً لكن لمّا كان الواقع هو التّشكيک، لم يـذكر غيره. و اعلم أنّ هذا البحث من اوّله الى آخره، مبنیٌ على كليّة الوجود و تـعدّده و الحـقّ أن المتعدّد هو الموجود، م.

المُمکنات ـ تعالی عن ذلک ـ ثمّ انّه لمّا رأی وجود الممکنات أمراً عارضاً لماهیّاتها و کان قد حکم بانّ وجود الواجب مساوٍ لوجود المُمکنات، حکم بانّ وجود الواجب ایضاً عارض لماهیّته. فماهیّته غیر وجوده ـ تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً ـ و ظنّ انّه ان لم یجعل وجود الواجب عارضاً لماهیّته. لزمه امّا کون ذلک الوجود مساویاً للوجودات المعلولة و امّا وقوع الوجود علی وجود الواجب و وجود غیره بالاشتراک اللفظیّ.

و منشأ هذا الغلط، هو الجهل یمعنی الوقوع بالتّشکیک، فان الواقع بالتّشکیک علی اشیاء مختلفة، انّما یقعُ علیها لا بالاشتراک الّلفظی وقوع العین علی مفهوماته، بل بمعنی واحد فی الجمیع و لکن، لا علی السّواء وقوع الانسان علی اشخاصه، بل علی الاختلاف امّا بالتّقدّم و التّأخّر وقوع المتّصل علی المقدار و علی الجسم ذی المقدار، و امّا بالأُولویّة و عدمها وقوع الواحد علی ما لا ینقسم أصلاً و علی ما ینقسم بوجهٍ آخر غیرُ الّذی هو به واحد، و امّا بالشّدّة و الضّعف وقوع الابیض علی الثّلج و العاج. و الوجودُ جامعٌ لجمیع هذه الاختلافات، فانّه یقع علی العلّة و معلولها بالتّقدّم و التّأخّر، و علی الجوهر و العرض بلاولویّة و عدمها، و علی القارّ و غیر القارّ کالسّواد و الحرکة بالشدّة و الضعف، بل علی الواجب و الممکن بالوجوه الثلاثة.

والمعنی الواحد المقول علی أشیاء مختلفة، لا علی السّواء، یمتنعُ أن یکون ماهیّته او جُزءُ ماهیّة لتلک الاشیاء، لانّ الماهیّة لا تختلف و لا جزئُها، بل انمّا یکون عارضاً خارجیّاً لازماً أو مفارقاً مثلاً کالبیاض المقول علی بیاض الثّلج و علی بیاض العاج، لا علی السواء، فهو لیس بماهیّة و لا جُزءُ ماهیّة لهما؛ بل هو أمرٌ لازمٌ لهما من خارج و ذلک لانّ بین طرفی التّضادّ الواقع فی الالوان[1] انواعاً من الالوان لا نهایة لها بالقوّة، و لا

---

۱ – قوله: «و ذلک لانّ بین طرفی التّضاد الواقع فی الالوان»، هذا لیس تعلیلاً لخروج البیاض عن حقیقتی؛ بیاض الثّلج و بیاض العاج و ان کان ظاهره ذلک، فانّ ما ذکر من الماهیة و جزئها لا تختلف؛ بل بیانٌ للتمثیل. و تقریرهُ انّ البیاض اسمٌ واحدٌ واقعٌ بمعنی واحد علی البیاضین، و لا اسمٌ لهما علی التّفصیل، فانّ جمیع الالوان الغیر المُتناهیة، بین طرفی االتّضاد الواقع فی الالوان، لا اسم لها علی التّفصیل و یقع علی کل جملة منها، اسمٌ واحدٌ بمعنی واحد علی التشکیک، أو جوابٌ لسؤال، فانّه لمّا ثبت انّ البیاض المقول علی البیاضین، لیس طبیعة نوعیة و لا جنسیة،

أسامى لها بالتّفصيل يقع على كُلّ جملة منها اسمٌ واحدٌ بمعنى واحد كالبياض و الحُمرة و السّواد بالتّشكيك.

و يكون ذلك المعنى، لازماً لتلك الجملة، غير مقوّم فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب و على وجود الممكن المُختلفة بالهويّات الّتى لا أسماء لها بالتّفصيل. لا اقول: على ماهيّات الممكنات، بل على وجودات تلك الماهيّات، أعنى انه ايضاً يقعُ عليها وقوع لازم خارجىّ غير مقوّم.

و اذا تقرّر هذا، فقد انحلّ اشكالات هذا الفاضل باسرها، و ذلك لانّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد، كما ذهب اليه الحكماء و لا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته الّتى هى وجود الواجب و وجودات المُمكنات فى الحقيقة، قد تشترك فى لازم واحد.

و اَنا اُوردُ هيهُنا شبهة مفصّلة، و اُشيرُ الى وجوه انحلالاتها:

اقول: فمن شبهة الّتى زعم انّه ابطل بها قول الحكماء: انّ انيّة الواجب، هى ماهيّته. قوله: لمّا ثبت انّ الوجود مشتركٌ، فهو من حيث هو وجود، يقتضى امّا عروض الماهية، أو لا عروضها او لا يقتضى شيئاً منهما، و الاوّل و الثانى، يقتضيان تساوى الواجب و الممكن فى العروض و اللا عروض، و الثّالث يقتضى احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض و وجود الآخر عارضاً.

و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ.(۱)

تبين أن البياضين، ليسا بمُشتركين فى ذاتى فيكونان نوعين مُنفردين.

ـ و كان سائلا يقول: كُلّ نوع ندركُهُ وضع اسم بازائه، كالانسان و الفرس و الحمار و غير ذلك، فلو كانا نوعين، فلابُدّ أن يكون لكُلّ منهما اسم على التفصيل.

ـ فاجاب بان كُلّ نوع، لا يجبُ أن يكون له اسمٌ، فان بين طرفى التّضاد، أنواعاً لا نهاية لها و لا يُمكن ان يوضع لكل منها اسم، م.

۱ – قوله: «و الجوابُ ما عرفته ممّا مرّ» و هو انّا لا نسلّمُ أن الوجود من حيث هو، لو لم يقتض العروض و اللاعروض، لاحتاج وجود الواجب و وجود الممكن الى سبب منفصل، و انّما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن و هو ممنوعٌ، بل هُما مختلفان فى الحقيقة. فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض و وجود الممكن يقتضى

و اعتبر النّور المُشترك الواقع على الانوار لا بالتّساوى مع انّ نور الشّمس، يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، و كذلك الحرارة المُشتركة مع انّ بعضها، يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدّل الصّورة النّوعيّة بخلاف سائر الحرارات و ذلك لاختلاف ملزومات النّورو الحرارة بالماهيّة و ايضاً لوكان الوجود متساوياً على ما ظنّه لكان المحتاج الى سببٍ يقتضى العروض هو الممكن.

امّا الواجب، فلا يكون محتاجاً لانّ عدم العروض، لا يحوج الى وجودِ سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض، على أنّ الحقّ ما ذكرناه اوّلاً.

و منهما قوله: اتّفقت الحكماء على انّ عقول البشر، لا تدرك حقيقة الاله ـ تعالى ـ و على انّها تدرك وجوده، و كيف و الوجود عندهم اوّليّ التّصوّر، فذلك يقتضى تغاير حقيقته و وجوده، لانّ دليلهم الّذى عليه يعوّلون و به يصولون قولهم: انّا نعقل ماهيّة المثلّث مع الشكّ فى وجوده، و المعلوم مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فهيهُنا وجوده ـ تعالى ـ معلوم، و حقيقته غير معلومة، فوجوده مغايرٌ لحقيقة، و الّا فما الفرق؟

و الجواب: انّ الحقيقة[1] الّتى لا تُدركها العقول، هى وجوده الخاصّ المخالف لسائر

العروض، كما فى النّور و الحرارة. سلّمنا المساواة، لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض، بل يكفى فيه عدم سبب العروض.

و لمّا كان فى هذا المنع الاخير، ضعفٌ، لانّ احتياج الواجب الى العدم اشنع، اشار الى انّ الحق ما ذكره اوّلاً.

و يمكن أن يقال: هب أنّ اللاعروض، محتاجٌ الى سبب، لكن لا نسلّم أنّه محالٌ، فان من الجايز أن يكون الواجب محتاجاً فى صفة عدمية الى سبب عدمى، و المحال أن يحتاج فى ذاته او صفاته الحقيقة، م.

١ - قوله: «و الجوابُ انّ الحقيقة»، توجيهُهُ ان يقال: ان أراد بقوله: «وجوده المعقول»، الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقة، فلا نسلّم انّه معقول، و ان اراد به الوجود المطلق فممنوعٌ، لكن لا يلزم منه الّا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص، فان قلت: المعقول من الوجود هو الكون و تخصيصه بالاضافة الى المحال، فالوجود الخاصّ الواجب انّما يتخصّ بالاضافة الى ماهية، و ايضاً الوجودُ الخاصّ لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون، لانّ حقيقته ليست هى الكون الخاص، و حينئذٍ يكون قول الوجود على الوجود الخاص، قولاً

الوجودات بالهويّة الّذى هو المبدء الاوّل للكلّ، و الوجود الّذى تدركُه هو الوجود المطلق الّذى هو لازمٌ لذلک الوجود و لسائر الوجودات و هو اوّلى التّصوّر و ادراک اللازم، لا يقتضى ادراک الملزوم بالحقيقة و الّا لوجب من ادراک الوجود، ادراک جميع الوجودات الخاصّة.

و كون حقيقته ـ تعالى ـ غير مُدركة، و كون الوجود مدركاً، يقتضى مغايرةُ حقيقته ـ تعالى ـ للوجود المطلق المدرک، لا لوجوده الخاصّ. و منها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب الواجب[۱] الّا مجرّد الوجود مع القيود السلبيّة الّتى لا مدخل لها فى علّية وجود الممكنات، فانّ العدم لا يكون علّة للوجود و لا جزئاً منها لكان علّة الممكنات هو الوجود المُساوى لوجود الممكنات.

و الجواب: انّ حقيقة الواجب، ليست هى الوجود العامّ، بل هى مجرّد وجوده الخاصّ به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذّات.

ومنها قوله: انّهم اتّفقوا[۲] على انّ الطّبيعة النوعيّة، يصحُّ على كلّ فردٍ منها ما يصحّ على سائر أفرادها، كما ذكروا فى اثبات هيولى الافلاک، و فى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى

بالاشتراک اللفظى.

فنقول: لا نسلّم انّ تخصيص الوجود بالاضافة الى المحال، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن ذلک الوجود قائماً بالذّات و هو ممنوعٌ، فان الوجود الواجب، وجودٌ خاصٌ قائمٌ بذاته. و امّا الثانى، فلا نسلّم انّ حقيقة الواجب، ليس هو الكون الخاصّ فان الشيخ يصرّح فيما بعد: أنّ الوجود، مقوّمٌ للواجب، عارضٌ للممكن، م.

۱ – قوله: «و منها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب»، تقريره: انّ حقيقة الواجب، لو كان نفس الوجود و هى علّة الممكنات، فعلّةُ الممكنات، امّا ان يكون مجرّد الوجود، او الوجود مع القيود السلبيّة و الثّانى باطلٌ، لانّ السّلب لا يصحُّ ان يكون جزئاً من العلّة، فيلزم ان يكون مبدأ المُمكنات مجرّد الوجود، فيكون ساير الوجودات مبادیء المُمكنات و هو محالٌ، م.

۲ – قوله: «و منها قوله انّهم اتفقوا»، تحريرة انّ الوجود، عارضٌ للماهيّات المُمكنة، فيكون فى الواجب كذلک، لانّ مُقتضى الطّبيعة النّوعية، لا يختلفُ.

و صورة القياس ان يُقال: لو كان الوجود عارضاً للماهيّة المُمكنة، كان فى الواجب كذلک، لكن المقدّم حقٌّ فالتّالى مثله، م.

الجسم الّذى لا يتجزّى، و فى وجود كون الابعاد الجسمانية فى مادّة. و اذا ثبت ذلک، فالوجود طبيعةٌ نوعيّةٌ لا يجوز ان تختلف مقتضياتها، أعنى العروض للماهيّة و اللاعروض.

و الجوابُ: انّ الوجود، ليس طبيعةٌ نوعيّةٌ لانّ الطّبيعة، تكون فى الاشخاص على السّواء، و يقع عليها بالتّواطى ء و الوجودُ ليس كذلک.

ثمّ انّه اعترض على قول الشيخ[1] فى هذا الفصل: «لو كانت الماهيّة مُقتضية لوجودها،

---

١ - قوله: «ثمّ انّه اعترض على قول الشيخ»، قال الشيخ: لو كانت الماهية علةً لوجود لنفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود، لانّ العلّة مُتقدمةٌ على المعلول.

قال الشارح نقلاً عن الامام: لا معنى لتقدّم العلة بالوجود الّا تأثيرها. و حينئذٍ يكون معنى التّالى انّها مؤثرةٌ فى الوجود و هو اعادة المقدّم بعبارةٍ اُخرى.

و اجاب بـ انّا لا نسلّم أنّ معنى التّقدم، هو التّأثير، بل هو أمرٌ مغايرٌ له، فان التّقدم شرط التّأثير و الشّرطُ مغايرٌ للمشروط و لئن سلّمنا أنّ التّقدم هو التّأثير، لكن الدّليل تامٌّ لانّ الماهيّة لا يتصوّر مؤثرة الّا اذا كانت فى الاعيان، فكونها فى الاعيان، شرط تأثيرها فى الوجود و هو كونها فى الاعيان، فيكون كونها فى الاعيان مشروطاً بكونها فى الاعيان و انّه محال.

و هذا المنقول، غيرُ ما ذكره الامام، لانّ الامام استفسر فى قول الشيخ انّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول و قال: ان أردتم بتقدّم العلة على المعلول كونها مؤثرة، فحاصلُ قولكم ذلک انّ العلّة لا يكون مؤثرة الّا بعد وجودها، فهذا بعينها اعاده التّالى، لانّ معناه حينئذٍ انّ الماهية لا يكون مؤثرة فى الوجود الّا باعتبار الوجود و هو محل النّزاع، لانّ عندناالماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود، و ان أردتم معنىً آخر، فبيّنوه فان التّصديق بعد التصور و على هذا، لا يتوجّه كلام الشارح، لانّ جواب الاستفسار لا يكون بالمنع و لو قال: و نحن نعلم بالضّرورة، انه أمرٌ وراء التّأثير لانّه مشروطٌ بالتّقدم، فلابُدّ من بيان ذلک الامر المغاير و لو بين كان هذا القول حشوٌ لا فايدة فيه.

ثم الامام لم يقل: انّ معنى تقدم العلة بالوجود، هوالتأثير، بل معنى مجرّد التّقدّم الذّاتى و حينئذٍ يكون بين المقدّم و التّالى، فرقٌ لانّ معنى التّالى، أنّ الماهيّة لا يكون مؤثرة فى الوجود الّا بعد الوجود و المقدّم أنّ الماهيّة مؤثرة فى الوجود و لا شک انّه مغايرٌ للمقدّم.

على انّ الامام، لم يقل: انّ التّالى هو اعادةُ المقدم بعبارةٍ اُخرى، بل قوله: العلة متقدّمةٌ بالوجود

لكانت متقدّمة بالوجود على الوجود»، بان قال: لا معنى لتقدّم العلّة بالوجود الّا تأثيرها و حينئذٍ يكون التّالى فى المتّصلة المذكورة، اعادة للمقدّم بعبارةٍ اُخرى.

و الجواب: انّا نعلم بالضرورة، انّ تأثير بالعلّة، مشروطٌ بتقدّمها فى الوجود، و الشّىء لا يكون مشروطاً بنفسه و ايضاً هب انّ التقدّم هو التأثير، لكنّ الماهية لا يتصوّر أن تؤثّر الّا اذا كانت فى الاعيان و حينئذٍ يكون كونها فى الاعيان أعنى وجودها شرطاً فى صدور وجودها، اعنى كونها فى الاعيان عنها، هذا خلفٌ.

ثمّ قال: و كما كانت الماهيّة قابلةٌ للوجود(١) مع انّها غيرُ متقدّمة بالوجود عليه، كذلک

على المعلول، اعادة التّالى بعبارةٍ اُخرى. فاين هذا من ذاک؟

و الحقّ فى الجواب: أنّ المُراد بالتّقدم الذّاتى، هو التّرتيب العقلى، فانّ العقل يجزم بانّ العلّة لابُدّ أن يوجد أوّلاً و بالذّات، ثمّ يصدُرُ عنه شىء. فحاصل سؤال الامام، منع الملازمة و هو انّا لا نسلّم انّ الماهيّة لو كانت علة للوجود، لكانت مُتقدّمة عليه بالوجود. و انّمايكون كذلک، لو كان تأثيرها فى وجودها مشروطاً بالوجود و هو ممنوعٌ بل تأثيرها بنفسها.

و جوابه ما نبّهنا عليه من قبل: انّ المُراد بالماهية، غير الوجود و غيرالوجود، انّما يكون مؤثراً فى الوجود، بشرط الوجود و العلمُ به ضروريٌّ، م.

١ - قوله: «و كما كانت الماهية قابلةٌ للوجود»، أورد الامام على ما ذكره نقضين: تفصيلىٌ و هو منع المُلازمة، و اجمالىٌ و ذلک بوجهين؛ أحدهما لو صحّ ما ذكرتموه، لزم ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدّم العلة بالوجود و اللازمُ باطلٌ.

و الجواب انّه ان اريد بقوله: الماهيّةُ الممكنة قابلةٌ للوجود، انّها كذلک فى العقل فلا نسلّم انّها ليست بمُتقدّمة، بل هى متقدمةٌ بالوجود العقلى ضرورة أنّ الماهيّة تتحقّق فى العقل اوّلاً ثم يعتبر الوجود الخارجى لها، و ان اريد انّها قابلةٌ للوجود فى الخارج فلا نسلّم ذلک و انّما يكون قابلةً فى الخارج لو كان للماهية وجودٌ و للوجود وجودٌ منفردٌ كما فى اتّصاف الجسم بالبياض و هو ممنوعٌ. هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام.

الثانى النّقض بما ذكره الشيخ: انّ ماهيّة الشّىء يجوز ان يكون علة لصفتها، فانّ تلک الماهيّة لا يجوزُ ان يكون متقدمة على تلک الصّفة بالوجود و الّا لم يكن العلة نفس الماهيّة فقط، بل الماهيّة الموجودة و لكنّه جعل العلّة نفس الماهية.

فان قلت: اذا لم يكن العلة الماهيّة، مع الوجود و كُلّ ما لا يكون مع الوجود، كان معدوماً، يلزم ان

تكون فاعلةً له من غير تقدّم بالوجود.

و الجواب: انّ كلامُهُ هذا، مبنيٌّ على تصوّره انّ للماهيّة ثبوتاً فى الخارج، دون وجودها، ثمّ انّ الوجود يحلّ فيهاو هو فاسدٌ. أنّ كون الماهيّة هو وجودها و الماهيّة لا تتجرّدُ عن الوجود، الّا فى العقل، لا بأن تكون فى العقل منفكّة عن الوجود، فانّ الكون فى العقل ايضاً وجودٌ عقليٌ، كما أنّ الكون فى الخارج وجودٌ خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشّىء، ليس باعتبار لعدمه.

فاذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود، امرٌ عقليٌّ ليس كاتّصال الجسم بالبياض، فانّ الماهيّة ليس لها وجودٌ منفردٌ و لعارضها المسمّى بالوجود، وجودٌ آخر حتّى يجتمعان اجتماع القابل و المقبول، بل الماهيّة، اذا كانت فكونها هو وجودها.

و الحاصل انّ الماهيّة، انّما تكون قابلةً للوجود عند وجودها فى العقل فقط، و لا يُمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجيّة عند وجودها فى العقل فقط.

ثمّ قال: ذكر الشّيخ فى هذا الفصل: انّ الماهيّة، تكون علّة لصفتها و ذلک يقتضى كونها مؤثّرة من غير اقترانها بالوجود، لانّها لو اقترنت به، لم تكن وحدها علّة بل مع الوجود و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، بل انّما تكون مؤثّرة من حيث هى هى، لا من حيث هى موجودة او معدومة.

و الجواب: انّ عدم اعتبار الوجود مع الماهيّة عند اقتضائها صفة، لا يقتضى انفكاكها

يكون الماهيّة مؤثرةً فى حال عدمها. فنقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود فى العليّة، اعتبار العدم، بل العلة الماهيّة من حيث هى هى، فقوله: و لا يلزم من ذلک كونها معدومة، اشارةٌ الى هذا السّؤال و الجواب.

و اجاب بـ انّ المُراد من عليّة الماهية من حيث هى، ليس أنّ الوجود لا دخل له فى عليّتها، بل المُراد انّ الماهيّة علةٌ فى الوجودين: العقلى و الخارجى، فلا يعتبر فى عليّتها أحد الوجودين على التّعيين كالانقسام بمُتساويين للزّوجية، فانّ الزّوجية تقتضيه سواءٌ فى العقل أو فى الخارج، فلا يُعتبر فى ذلک اقتضاء أحدهما، مع انّا نعلم بالضّرورة انّها ما لم يتحقّق فى العقل، أو فى الخارج، يستحيل اقتضائها له. فالماهية تقتضى شيئاً تارة بشرط الوجود الخارجى، و أُخرى بشرط الوجود الذّهنى، و أُخرى لا بشرط احدهما، بل مع كل منهما و هو اقتضاء الماهية، م.

عن الوجود، حال الاقتضاء، فانّ انفكاكها عن الوجود و هى هى محال فضلاً عن ان تكون مؤثرة.

فاذن، لا يتصوّرُ كونها مؤثّرة فى الوجود الّذى لا ينفكُّ حالة التأثير عنه، فهذا بيان فساد الرّأى الّذى ذهب اليه هذا الفاضل.

و هذه المباحث، و ان كانت مؤدّيةً الى الاطناب غيرُ متعلّقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع، لكن لمّا طال كلام هذا الرّجل فى هذه المسئلة الّتى هى اعظم المسائل الالهيّة شأناً فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبِهِ كان التّنبيه على مزالّ اقدامه واجباً لئلّا يُفسد عقائد المُبتدئين باقتفاء اثره.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود المتعيّن.»(١)

---

١ - قوله: «اشارةٌ: واجب الوجود المتعيّن» واجبُ الوجود، متعيّنٌ لانّه لو لم يكن متعيّناً، لم يكن موجوداً و قد ثبت فى البرهان أنّه موجودٌ، فقوله: «ما لم يتعيّن، لم يكن علة لغيره»، اكثر المقدّمات فيه مستدرك و ذلک واضحٌ. ثمّ انّ تعيّنه، امّا لكونه واجب الوجود او لغيره و الاوّلُ يستلزمُ المطلوب، لانّه ان كان تعيّنه لكونه واجب الوجود، فاينما وجد واجب الوجود، وجد ذلک التّعيّن، فيلزم انحصار واجب الوجود فيه.

و الثّانى يقتضى ان يكون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود امّا ان يكون لازماً لتعيّنه أو عارضا و معروضاً له او ملزوماً و الكُلّ محالٌ، هذا توجيهُ الشّارح.

و فيه نظرٌ، لانّ تعيّنه، لو كان لغيره، يكون واجب الوجود محتاجاً فى تعيّنه الى غيره، فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره و هذا لا حاجة له الى دليل. و لو استدلّ بقوله: لانّه ان كان لازماً لتعيّنه، كان تلک المقدمة، مستدركة فى البيان، اذ يكفى ان يقال: لو لم يكن تعيّنه لكونه واجب الوجود، بل لغيره، لكان معنى واجب الوجود، امّا لازماً لتعيّنه او عارضاً له او ملزوماً و الكُل محال. ثم لو جرينا على هذا الاستدلال، فقول الشارح: و الكُل محال، بعيدٌ عن التّقريب ان يقال: و ايّاما كان، يلزم ان يكون واجبُ الوجود المُتعيّن معلولاً لغيره، و كذلک قول الشيخ: ان كان معنى الواجب، لازماً كان الوجودُ لازمُ الماهيّة غيره او صفة و ذلک محال، لا يُناسب التّقريب و ايضاً قد استعمل تلک المُقدّمة فى ذلک الاستدلال فى ثلاثة مواضع آخر:

امّااوّلاً و ثانياً فحيثُ بين انّ القسم الثّالث، يقتضى كون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً و ان طبيعة وجود الواجب، لو تخصّصت بعين ذلك التّعيّن، لزم ان يكون وجود الواجب المتخصّص معلولاً لعلة ذلك التّعين، و امّا ثالثاً ففى القسم الرّابع، حيث قال: انّه يقتضى كون الواجب معلولاً للغير، فلو احتاج تلك المُقدّمة ثمة الى دليل، فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها.

و الصّواب ان يقال: اراد الشيخ ان يستدلّ على استحالة كون التّعين بغير واجب الوجود بدليلين: احدهما، انّه يستلزم كون واجب الوجود المُتعيّن معلولاً للغير و هو محالٌ.

و الثانى، انّه لو كان تعيّنه لغير واجب الوجود، لكان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه او عارضاً او معروضاً او ملزوماً و الكُلّ محال.

و حينئذٍ يوجّه الكلام، لكن لابُدّ من واو العطف فى قوله: «لانّه لو كان واجب الوجود لازماً»، حتّى يكون دليلاً آخر. و يحتمل انّها سقطت من قلم الشيخ او قلم النّاسخ.

و ممّا يدُلّ على ذلك دلالة واضحة، اقتصار الشيخ فى مواضع من كتاب «الشفاء» على الدليل الاوّل من غير تعرّض لبيان التّلازم و التعارض. منها ما قاله فى ثامنة الالهيات:الواحدمماهوواجب الوجود يكون ماهوبه هووهوذاته و معناه امّا ان يكون مقصوراً عليه لذات ذلك المعنى، او لعلة مثلاً او كان الشّىء الواجب الوجود، هو هذا الانسان، فلا يخلو امّا ان يكون هو هذا الانسان للانسانية و لانّه انسان، او لا يكون. فان كان لانّه انسانٌ هو هذا الانسانية، يقتضى أن يكون هو هذا فقط و ان وجدت لغيره. فما اقتضت الانسانية أن يكون هو هذا بل انّما صار هذ الامر غيرُ الانسانية، فكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود، فانّها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعيّن لاستحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره، فيكون تلك الحقيقة، ليست الّا هذا، و ان كان تحقّق هذا المعنى لهذا المعيّن، لا عن ذاته، بل عن غيره و انّما هو هو لانّه هذا المعيّن فيكون وجوده الخاصّ له مستفاداً من غيره، فلا يكون واجب الوجود، هذا خلفٌ. فاذن، حقيقةُ واجب الوجود، لواجب الوجود الواحد فقط. هذ اكلام الشيخ بعبارته من غيرِ تغييرٍ و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

نقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدّليل الثانى، على محاذاة متن الكتاب:

امّا اذا كان معنى واجب الوجود، لازماً لتعيّنه، فلانّه يلزمُ ان يكون الوجود معلولاً للتّعيّن و هو امّا ماهيّة واجب الوجود او صفته، فيكون وجوده معلولاً لماهيّتِهِ أو صفته و انّه محال.

و امّا اذا كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب، فلانّ عروض التّعيّن لعلة بالضرورة و لابُدّ أن يكون محلّ التّعين و هوالوجود مُتخصّصاً، فتخصّصه ان كان بعين ذلك التّعيّن يكون علةَ ذلك التّعين علةً لخصوصيّة ذات الواجب و هو محال،ان كان بتعيّن آخر سابق، فالكلام فيه كما فى ذلك التّعيّن انّ محلّه يكون متخصّصاً.

و امّا اذا كان التّعيّن لازماً للوجود الواجب و هو باقى الاقسام، فهو محالٌ لانّ التّعيّن حينئذٍ يكون معلولاً للوجود الواجب و المقدّر خلافه.

و لنشرح بعد هذا كلام الشّارح ليتّضح ما فيه من الخلل. فقوله: «و اعلم انّا بـيّنا أن اللـزوم لا يتحقّق»، بيان للشرطية القايلة، ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لمـاهية غيره او صفة. و توجيهُهُ على ما قال ان اللزوم لا يتحقّقُ الّا اذا كان احدُهُما علةً للآخر، او كانا معلولين لعلّة واحدة و هيهُنا لا جايز أن يكونا معلولين و الالزم أن يكون وجود الواجب معلولاً لغيره و لا أن يكون وجود الواجب علة للتّعيّن، لانّه القسم الاوّل، فتعيّن أن يكون وجود الواجب معلولاً للتعيّن و التّعيّن امّا نفس ماهيّة الواجب او صفة من صفاته، فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولاً لماهيّته أو لصفة من صفاته. و قد تقرّر فى المُقدّمة الثّانية السّابقة، انّه محالٌ، لكنّه قرّر ذلك بانّا بيّنا أنّ اللزوم، يستدعى أن يكون الملزوم او جزءٌ منه علّة او معلولاً مساوياً للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولى علة واحدة و على ذلك التّقدير لا يُمكن أن يكون وجودُ الواجب علّةً للتّعين فهو امّا معلول أو هما معلولان. و ايّاًما كان، يكون الوجود الواجب معلولاً، امّا على تقدير أن يكونا معلولين فظاهرٌ، و امّا على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولاً للتّعيّن، فلانّ الوجود معلول للتّعيّن و التّقدير أن التّعيّن معلول للغير، فيكون وجودُ الواجب معلولاً للغير. و انّه محالٌ.

و هيهُنا نظرٌ من وجوه:

أحدها، انّه لا تقريب فيه، لانّه حاول بيان المُلازمة و هى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازماً للتّعين كون الوجود بسبب ماهيّته او صفة و هذا لا يتبن باستحالة كون الوجود الواجب معلولاً، فالاولى فى بيان الملازمة ما ذكرناه.

و الوجه الثانى: انّ الثّابت فيما سبق هو انّ التّلازم بين الطّرفين يستدعى عليّة احدهما للآخر أو كانا معلولين لعلةٍ رابطة و المقدّرُ هيهُنا ليس الّا انّ وجود الواجب، لازم للتّعيّن مطلقاً لانّه لازم مساو و يمكن ان يقال: الدّليل المذكور ثمة قائمٌ فى مطلق اللّزوم، فانّه لو لم يكن أحدهما من الملزوم و اللازم، علة للآخر، و لم يكونا معلولى علّة لم يكن لشىء منهما احتياج فى الوجود الى

الآخر، و کان کُلٌّ منهما بحیث یصحّ انفراده عن الآخر فلا یکون بینهما لزومٌ اصلاً، لکن هذا الدّلیل، لو صحّ، لدلّ علی انحصار حال اللازم و الملزوم فی علیّةاحدهما للآخر. و امّا علی معلولیّتهما لثالث أو علی علیّة جزء الملزوم او اللازم او علی مُساواةاللازم فلا. و لیت شعری لم ردّد بین الملزوم و جزئه، واللازم و جزئه، و قید المعلول بالمُساواة و لا دخل لشیء منها فی الاستدلال.

فنقول: شُرِطَ فی اللزوم، احد الامور التّسعة، لانّ الشّرط امّا علیّة احدهما، او معلولیّتهما. و علی التّقدیرالاوّل، احدهما امّا الملزوم او جزئه،او اللازم أو جزئه و علی التّقادیر الاربعة، امّا ان یکون علّة او معلولاً. و الدّلیل دالٌّ علی علیّة الملزوم للازم، او علی العکس. فباقی الاقسام، مستدرکٌ. الوجهُ الثالث: انّ الملزرم و ان ساعدنا علی اقتضائه علیة لا یقتضی الا علیة فی الجملة، لکن القسم الاوّل، ما یکون واجب الوجود علة مستقلة للتّعیّن، فلا یلزم من کون واجب الوجود لازماً للتّعیّن و علّة له ان یکون علةً مستقلةً فلا یعود القسم الاول.

الوجه الرّابع: انّ المقدّر لزوم معنی واجب الوجود للتّعین و اللازم منه کون معنی واجب الوجود معلولاً للتّعین لا کون الوجود معلولاً له، حتّی یکون معلولاً لماهیّته او صفة. و جوابه: انّه مبنیٌّ علی انّ الوجود عین الواجب و لیس الکلام الّا انّ الواجب موجود و هو عین الوجود و کل موجود، متعینٌ بالضّرورة، فیکون واجب الوجود وجوداً متعیناً. فامّا ان یکون تعیّنه لذاته، فلا واجب وجود الّا هو، و امّا ان یکون تعیّنه لغیره، فیکون الواجب فی تعیّنه محتاجاً الی غیره و انّه محال، و ایضاً اذا قیس التّعیّن الی واجب الوجود، یفرض فیه الاقسام الاربعة. و الکُلّ محال.

ـ فان قلت: هذه الاقسام الاربعة، کما یفرض علی هذا التقدیر یفرض ایضاً علی التّقدیر الاوّل اعنی ما اذا کان تعیّنه لذاته، فیلزم ان لا یوجد الواجب.

ـ فنقول: اذا کان تعیّنه لغیره، کان هناک امران: وجود الواجب و التّعین، لانّ وجود الواجب، لیس لعلّة، و التّعین لعلة، فهُما غیران یفرض بینهما التّلازم و التّعارض بخلاف ما اذا کان تعیّنه لذاته، فلا یلزم ان یکون هُناک تعیّن مغایرٌ لذاته فلا یفرضان بینهما.

ـ فان قلت: لا نسلّمُ انّ واجب الوجود لوکان تعیّنه لذاته انحصر فی ذلک المتعیّن و انّما یکون کذلک لو کان واجب الوجود ذاتاً واحدة و هوممنوعٌ، لجواز ان یکون عرضاً عاماً او طبیعة جنسیةً، فیکون تحته انواع و کُل نوعٌ، یقتضی لذاته تعیّناً، فیلزم انحصار کُلّ نوع فی شخص لا انحصار واجب الوجود فی شخص.

هذا الفصل، يشتملُ على تقرير البُرهان على توحيد واجب الوجود. و تقريره:

انّ واجب الوجود، ما لم يتعيّن، لم يكن علّةً لغيره لانّ الشيء الغير المُتعيّن لا يوجد فى الخارج و ما لا يوجد فى الخارج، يمتنع ان يكون موجداً لغيره.

ثمّ انّ تعيّنه، امّا أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلک؛ بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود.

امّا القسم الاوّل، فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود غير ذلک المتعيّن و هو المطلوب و اليه اشار الشيخ بقوله: «ان كان تعيّنه ذلک، لانّه واجبُ الوجود فلا واجب وجود غيره.»

و امّا القسم الثّانى، فيقتضى ان يكون واجب الوجود المتعيّن، معلولاً لغيره، لانّ معنى واجب الوجود، لا يخلو من ان يكون امّا لازماً لتعيّنه او عارضاً له او معروضاً له، او ملزوماً له. و هذه هى الاقسام الاربعة المذكورة و كُلُّها محال. و الى هذا القسم اشار بقوله:

«و ان لم تكن تعيّنه لذلک، بل لامرٍ آخر فهو معلولٌ».

ثُمّ شرع فى تفصيل الاقسام: فبيّن انّ القسم الاوّل و هو ان يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيّنه المعلول لغيره محال، لانّ المُتعيّن امّا ان يكون ماهيّة او صفة للماهيّة. و على التّقديرين، يلزم من كون الوجود الواجب، لازماً له كون الوجود بسبب الماهيّة او بسبب صفةً أُخرى لها. و قد تقرّر بطلان ذلک فى الفصل المتقدّم و ذلک معنى قوله:

«لانّه ان كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود لازماً لماهيّة غيره، أو صفة و ذلک محال.»

و اعلم انّا بيّنا انّ اللزوم، لا يتحقّقُ الّا اذا كان الملزوم أو جزءٌ منه علّة، او معلولاً

ـأُجيب عنه بـانّ واجب الوجود، لمّا كان عين الوجود، فلو كان له انواع، لكان له حقايقُ مختلفةٌ فيكون الوجود مشتركاً اشتراكاً لفظياً و هو باطل.

و فيه ضعفٌ، لانّ واجب الوجود، ليس عين الوجود المُطلق، بل عين الوجود الخاص، و غاية ما فى الباب، ان يكون للموجودات الخاصّة حقايق مختلفه، فلا يلزم اشتراک مطلق الوجود لفظاً. و الحقُّ فى الجواب ما ذكره الشيخ فى «الشفاء»: انّ واجب الوجود، ليس الّا مجرّد الوجود و لا اختلاف فى مجرّد الوجود. نعم، الوجود المُقارن للماهيّات، يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها، و امّا محض الوجود فهو فى نفسه لا اختلاف فيه حقيقةً، م.

مساوياً للازم أو لجزء منه، او كانا معلولى علّة واحدة و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتّعيّن، لا يُمكن ان تكون علّة له و الّا فعاد القسم الاوّل، و على التّقديرين الاخيرين، يكون معلولاً و هو محالٌ.

ثمّ انّه بيّن انّ القسم الثانى، و هو ان يكون الوجود الواجب، عارضاً لتعيّنه المعلول لغيره أولى بان يكون محالاً، لانّ عروض ذلک الوجود للتعيّن، يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض، و التعيّن معلولٌ ايضاً لغيره، فاذن تضاعف الافتقار الى الغير.

و ذلک معنى قوله:

«و ان كان عارضاً، فهو اولى بان يكون لعلّة.»

ثُمّ اشار الى القسم الثّالث و هو ان يكون التعيّن المعلول للغير، عارضاً للوجود الواجب بقوله:

«و ان كان ما يتعيّن به عارضاً لذلک.»

و بيّن انّ هذا القسم ايضاً محالٌ، لانّه يقتضى كون الواجب الوجود المتعيّن معلولاً لما جعله متعيّناً بذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله: «فهو لعلّة».

ثمّ اكّد بيان استحالته بمعنى آخر(۱) و هو انّ التّعيّن، لا يُمكن ان يكون عارضاً

---

۱ - قوله: «ثمّ اكّد بيان استحالة بمعنى آخر»، حمل الكلام هيهُنا على دلالتين: على استحالة كون التّعيّن عارضاً لوجود الواجب لكن الفاء فى قوله: «فان كان ذلک و ما يتعيّن ماهية واحد»، ممّا يأباه لانّ احد الدّليلين لا يترتّب على الآخر و قد ايضاً ان الدّلالة الاولى ليست بجيّده. فالأُولى ان يجعل الكلام هيهُنا دليلاً واحداً كما قرّرناه.

و تقريره على محاذاة الشّرح ان يقال: لو كان التّعيّن عارضاً للوجود الواجب لكان عروضه لعلة، فمعروضه امّا ان يكون وجوداً عامّاً او وجوداً خاصّاً لا سبيل الى الاوّل و الّا لكان الوجود عامّاً مُتعيّناً و هو محال، فتعيّن ان يكون خاصّاً، فاختصاصه امّا ان يكون بذلک التّعين فيكون علةً ذلک التّعيّن علة لخصوصية ذلک الوجود فيكون الواجب المُتخصص معلولاً و انّه محالٌ، و امّا ان يكون: «فاذن يكون عارضاً له من حيثُ هو طبيعة غير عامة»، لا يُريدُ به ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما، لا يُعتبر فيها لعموم حتّى اذا عرض له التّعيّن صار مخصوصاً، و قوله: «و لفظة ذلک اشارةٌ الى ما يتعيّن به»، اى اشارةٌ الى قول الشيخ ما يتعيّن به فى قوله: «و ان كان ما يتعيّن به

للوجود الواجب، من حيث هو طبيعةٌ عامّة.

فاذن، يكون عارضاً له من حيث هو طبيعةٌ غيرُ عامّة و حينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون تخصيصُ تلك الطّبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلک التّعيّن العارض لها، او يكون بسبب تعيّن آخر، خصّصها اوّلاً ثمّ عرض لها التعيّن الاوّل بعد تخصّصها و هذان قسمان:

القسمُ الاوّل، انّ التّعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هو طبيعة لا خاصّة و لا عامّة بذاتها، ثمّ انّها قد تخصّصت بعين ذلک التّعيّن المعلول و هو محالٌ، لانّه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصّص، معلولاً لعلّة ذلک التّعيّن.

و اليه اشار بقوله:

«فان كان ذلک و ما يتعيّن به ماهيّة واحدة[1] فتلک العلّة علّة لخصوصيّته الذّاتية يجب وجوده[2]، و هذا مُحال.»

و لفظة «ذلک»، اشارةٌ الى ما تعيّن به المذكور قبله.

و تقدير الكلام هكذا: فان كان ما يتعيّن به الوجود الواجب و ما تـعيّن بـه المـاهيّة الخاصّة المعروضة لذلک التعيّن واحداً، فتلک العـلّة أى عـلّة التـعيّن المـذكور، عـلّة لخصوصيّة الوجود الواجب.

و القسمُ الثّانى ان يكون التعيّن المعلول، قد عرض للوجود الواجب، من حيث هـو طبيعةٌ خاصّةٌ، بعد ان تخصّصت بتعيّن آخر سابق، و هو محال، لانّ الكلام فى ذلک التّعيّن المعلول المذكور.

و الى ذلک اشار بقوله:

«و ان كان عروضه بعد تعيّن اوّل سابق، فكلامُنا فى ذلک.»

و بقى من الاقسام الاربعه قسم واحد و هو ان يكون التّعيّن المذكور لازماً للوجود

عارضاً» و بالجملة اشارةٌ الى التّعيّن العارض، و قوله المذكور مجرور صفة لمـا يـتعيّن بـه، و الضّمير فى قبله راجعٌ الى قوله: «فان كان ذلک» و قوله: «عـلة لخـصوصية الوجـود الواجب اشارةٌ» الى ان ما فى قول الشيخ: «لخصوصيّة ما لذاته يجب وجوده» موصولة و لذا يتعلّقُ بقوله يجب وجوده اى بخصوصية الّذى يجبُ وجوده لذاته و هو الوجود الواجب،م.

١ - «ماهيتّه واحداً»، خ. ٢ - «لخصوصيّة ما لذاته، بحسب وجوده»، خ.

الواجب مع کونه معلولاً لغیره. و هو ایضاً محال، لانّه یقتضی کون واجب الوجود واحداً معلولاً للغیر.

و الیه اشار بقوله:

«و باقی الاقسام محال.»

و لمّا تبیّن استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبیّن استحالة القسم الثّانی، المُنقسم الی هذه الاربعة من القسمین الاوّلین. فتعیّن صحّة القسم الاوّل منهما و هو کون واجب الوجود واحداً. و هو المطلوب.

و الفاضل الشارح[۱] جعل قوله: «واجب الوجود المتعیّن»، الی قوله: «فلا واجب وجود

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح»، قال الامام فی تقریر ما ذکره الشیخ: لو وجد واجب االوجود کان کُلّ واحد منهما مخالفاً للآخر فی تعیّنه و مشارکاً له فی وجوب وجوه، و ما به الاشتراک مغایرٌ لما به الاختلاف، و کُلّ منهما مُرکبٌ من الواجب و التّعین و عند ذلک یفرض الاقسام الاربعة الّتی فی المقدّمة الاُولی:

احدها ان یکون التّعین لازماً للوجوب، فاینما حصل الوجوب حصل ذلک التّعین فیکون واجب الوجود واحدٌ لا کثیراً، و الیه اشار واجب الوجود المتعیّن ان کان تعیّنه ذلک لانّه واجب الوجود فلا واجب وجود غیره.

القسمُ الثّالث: ان یکون الوجوب لازماً للمتعیّن و هو باطلٌ لما تقرّر فی المقدّمة الثّانیة فان وجوب الوجود لو کان لازماً لماهیّة اُخری لکان معلولاً لتلک الماهیة فتقدّم تلک الماهیّة بالوجود علی الوجود، و بالوجوب علی الوجوب و الیه اشار بقوله: «لانّه ان کان واجب الوجود لازماً لتعیّنه کان الوجود لازماً لماهیّة غیره أو صفة و ذلک محال»

القسم الرّابع: ان یکون الوجوب عارضاً للتّعین فیلزمُ احتیاج کُلّ من الواجبین فی وجوبه الی سبب منفصل و هو محال. و الیه اشار بقوله: «و لوکان عارضاً فهو اولی بان یکون لعلّة» و عند هذا الکلام تمّ فساد الاقسام، و به یتمّ الدّلالة، و امّا قوله بعد ذلک «و ان کان ما یتعیّن به عارضاً لذلک فهو علة»، فهو زیادةٌ لبیان بطلان القسم الثانی، فان الّذی جعلناهُ علة للتّعین فامّا ان یکون علة لتعیّنه الّذی به صارت ماهیة مشخّصة فحینئذٍ یکون تلک العلة علة لخصوصیة ما لذاته یجبُ وجوده و انّه محال، و امّا ان یکون علةً لتعیّن آخر بعد التّعیّن السّابق، فکلامُنا فی ذلک التّعین السابق. و باقی الاقسام، محالٌ، هذا توجیهُ الامام.

و نقل الشارح: انّه قال فی آخر الدّلالة: و عند هذا یتمُّ فساد الاقسام الثّلاثة الآخر و به صحّ القسم الاول. و هو نقلٌ لا یساعدُ توجیهه علیه، لانّه قرّر الاقسام الاربعة علی تقدیر الواجبین، فلا یکون القسم الاوّل، صحیحابل خُلفا. الّلهم الّا ان یقال: هذا نقل کلامه، علی تقدیر اصلاحه، فان فی توجیه ذلک نظرٌ من وجهین:

احدهما، انّ تقدیر الواجبین، لا ینطبق علی کلام الشیخ، فانّه لم یفرض الکلام الّا فی واجب الوجود الواحد. و الآخر، أنّ المقدّمة القابلة، کُلّ واحدٍ من الواجبین، مرکّبٌ ممّا به الاشتراک و ما به الاختلاف، مستدرکٌ لتمام الدّلالة بدونها، فغیر الشّارح تقریر دلالته بان حُذف هذه المقدّمة، و فرض الکلام فی الواجب الواحد فقال: واجب الوجود المتعیّن، امّا ان یکون تعیّنه لازماً لوجوب وجوده، او عارضاً او وجوبه لازماً او عارضاًو الاقسام الثّلاثة الاخیرة باطلةٌ فصحّ القسم الاول، ثمّ اشار الی انّه مع هذا الاصلاح، لا ینطبق مع المتن.

امّا أولاً فلانّ توجیهه، انّما یتمّ لو کان فی المتن: و ان کان واجب الوجود لازماً لتعینه. و لیس کذلک، بل ما فی المتن: لانّه ان کان واجب الوجود، الی آخره.

و امّا ثانیاً فلانّه لم یبق هناک قسمٌ، یحمل علیه و باقی الاقسام محال. ثمّ اعترض، بانّ الوجوب و التّعین، وصفان سلبیان، فلا یلزم من اشتراکها فی الوجوب و اختلافهما فی التّعین وقوع الکثرة فی ذات کل واحدٍ منهما، فان کل بسیطین، یشترکان فی سلب ما عداهما عنهما مع عدم الکثرة.

ثم سأل نفسه قائلا: هب انّ الوجود و التّعین سلبیان، لابُدّ ان یکون بین الوجوب و التّعین ملازمة، فامّا أن یکون الملزوم هو الوجوب او التّعین، أو یعود الالزام.

اجاب بـ ان الامر السّلبی، عدمٌ صرف و نفیٌ محض، فکیف یعقل فیه ما ذکرتم؟ و أنت خبیرٌ بان السّؤال الاوّل، انّما یرد علی المقدّمة المُستدرکة، و فی السّؤال الثّانی تغییرُ الدّلیل الی الاصلاح المذکور.

قال الشارح: الوجوب و ان کان أمراً اعتباریاً الّا أنّ الکلام، لیس فیه، بل فی الوجود الواجب و هولیس بسلبی و امّا التّعین، فهو ثبوتی، لانّ الطّبیعة، اذا تکثرت فی الخارج، فلا یخلو امّا أن یکون تکثرها لذاتها و هو محال، لانّ مقتضی الطّبیعة النّوعیة لا یختلف، او لامور غیرها ینضافُ الیها فهی التّعینات، فیکون لها وجودٌ فی الخارج. و ایضاً اذا وجدت الطّبیعة فی الخارج، فامّا أن یکون الموجود مجرّد الطّبیعة، أو هی مع أمرٍ آخر. و الاوّل محالٌ و الّا لم یصحّ علیها التّعدّد، لانّها لو تعدّدت، و هی هی تکون موجودة بعینهافی موارد مُتعدّدة علی احوال متضادة و انّه محالٌ

غیره»، احد الاقسام الاربعة و هو کون التّعیّن لازماً لواجب الوجود.

و قوله: «و ان لم یکن تعیّنه لذلک، بل لامرٍ آخر، فهو معلول»، قسماً ثانیاً منها و هو کون التّعیّن، عارضاًله.

و اورد قوله: «لانّه ان کان واجب الوجود لازماً لتعیّنه»، هکذا: و ان کان واجب الوجود لازماً للتعیّن. و قوله:«و ان کان عارضاً فهو أولی، بأن یکون لعلّة»، رابعُ الاقسام و هو کونه عارضاً للتّعیّن. قال: و عند هذا، قد تمّ فساد الاقسام الثّلاثة الاخیرة و به صحّ القسم الاوّل و تمّ الدّلیل.

ثمّ جعل قوله:«و ان کان ما تعیّن به عارضاً لذلک»، الی قوله: «فکلامُنا فی ذلک»، تکراراً للقسم الثّانی، مع مزید بیان لبطلانه.

و لم یبق هناک قسمٌ، یحمل علیه قوله:«و باقی الاقسام محال» و لا اشتباه فی انّ ما ذکرناه أشدّ انطباقاً علی متن کلامه. و اللّه اعلم بالصواب.

و الفاضل الشارح، ذکر ایضاً انّ هذه الحجّة، مُبتنیةٌ علی کون کُلّ واحدٍ من وجوب الوجود و التّعیّن، امراً ثبوتیّاً، حتّی یصحّ علیهما التّلازم و التّعارض. و لو کان أحدهما او کلاهُما سلبیّاً، لما صحّ ذلک، فسقطَ اصلُ الدّلیل.

ثمّ اطنب الکلام فی الاحتجاج، علی کونها سلبیّین، بحججٍ عنادیّة، و ابطال استدلالاتٍ اوردها علی اثباتهما کذلک.

و الحقُّ انّ الوجوب و الامکان و الامتناع، اوصافُ اعتباریّةٌ عقلیّةٌ، حکمها فی الثّبوت و الانتفاء واحد، و الاشتغال بذلک هیهُنا لیس بنافع و لا ضارّ، لان الشیخ لم یتکلّم فی وجوب الوجود؛ بل تکلّم فی واجب الوجود الّذی لا یُمکن أن یقال انّه سلبیٌّ، و امّا التّعیّن، فلا شکّ فی انّ الطّبیعة الواحدة، لا یُمکن ان تتکثّر بنفسهامن حیثُ هی واحدة؛ بل یجبُ اذا تکثّرت ان تتکثّر بامرٍ ینضافُ الیها. و سیجیءُ بیان تکثّرها فی الفصل الّذی یلی هذا الفصل.

و قول الفاضل الشارح: التّعیّنات، لو کانت ثبوتیّة، لاشترکت فی کونها تعیّناً و اختلفت

بتعيّنات آخر غيرها، ليس بشىء، لانّ تعيّنات الاشخاص[١] من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا تشتركُ فى شىء، و من حيث تشترک فى شىء، فليست بتعيّنات.

و قوله : انضمام التّعيّن الى طبيعةٍ ما، يحتاج الى كون تلك الطّبيعة، مُتعيّنةٌ بتعيّن آخر، ليس بشىء ايضاً، لانّ الطّبائع تتعيّنُ بالفصول كالانواع المُركّبة من الاجناس و الفصول، او بانفسها كالانواع البسيطة، ثمّ هى من حيث كونها طبيعة، تصلح لان تكون عامّة عقليّة، ولان تكون خاصّة شخصيّة، فكما بانضياف معنى العموم اليها، تصيرُ عامّة كذلک، بانضياف التّعيّنات اليها تصيرُ اشخاصاً و لا تحتاجُ الى تعيّن آخر و لو كان التّعيّن بالفرض[٢]، امراً سلبيّاً لما كان عدمُ الشّىء مطلقاً، كما ظنّه هذا الفاضل، بل كان شيئاً عدميّاً و امثال هذه الاعدام، تصلح لان تصير فصولاً فضلاً عن ان تكون عوارض.

و الكلامُ فى تحقّق هذه الامور و امثالها، يستدعى طولاً لا يليق ان يورد فى أثناء ما لا يتعلّق بها على طريق الحشو.

و امّا قوله: الواجبُ يساوى المُمكنات[٣] فى الوجود و يُباينها، بتعيّن فتتركّب ماهيّته،

---

١ - قوله: «لانّ تعيّنات الاشخاص»، لا شکّ ان مفهوم التّعيّن و هو ما يتميّز به الشّىء ذهناً و خارجاً مشتركٌ بين التّعيّنات اشتراک العارض بين المعروضات لا اشتراک النّوع بين أفراده، فتعيّنات الاشخاص من حيث تعلّقها بالمُتعيّنات لا يشترک فى شىء أى فى ذاتى، فان كُلّ تعين فهو بهويّتِهِ مغايرٌ لتعيّن آخر، فانّها لو اشتراک فى ذاتى لم يكن تعيّنات، م.

٢ - قوله: «و لو كان التّعيّن بالفرض»، هذا كلامٌ على جواب الامام، عن السؤال الثانى. و تقريره ان يقال: هب، انّ التّعيّن و الجواب امران عدميان لكنّهما، ليسا عدماً محضاً حتّى لا يصحُّ عليهما التّعارض و التّلازم، ففرّق بين العدمى و العدم، و الامور العدمية، يصحُّ ان يكون فصلاً لامور موجودة، كما يقال: الانسانُ حيوان ناطق مائت. فبالاولى، جواز ان تكون عارضة له او لازمة. لا يقال: المُراد من العدم المحض، انّه معدومٌ فى الخارج و المعدومُ فى الخارج لا يصحّ ان يكون عارضاً او لازماً، لانّا نقول: كُلّ ماهية، يلزمها سلب اعتبارها،يعرضها سلب بعض احوالها المُفارقة و لا شکّ ان ما ذكره الامام، مندفعٌ بهذا القدر، لكن الحجة لا يتمّ على هذا التقدير، لانّ اتمامها يتوقّفُ على احتياجهما الى العلّة، و ان كانا عدمين، فكيف يحتاجان الى العلة، م.

٣ - قوله: «الواجب يساوى الممكنات»، هذا نقض اورده الامام على الدّليل حسب توجيهه. و هو انّه لو تمّ الدّليل، لزم ان لا يكون الواجب موجوداً، لانّه لو وجد الواجب، لكان مشاركاً لساير

الموجودات فى الوجود مخالفاً فى التّعيّن، و مابه الاشتراک، غير ما به الامتياز، فيكون ذات الواجب مركباً ممّا به الاشتراک و ما به الامتياز، و حينئذٍ ان كان بينهما مُلازمة، فان كان الملزوم هو الوجود، يكون ذلک التّعيّن لازماً لكُلّ وجود، فيلزم انحصار كُلّ وجود فى ذلک التّعيّن، هذا خلفٌ و سفسطةٌ، و امّا بالعكس، فيكون الوجود لازماً و معلولاً و يعود المحال، و ان لم يكن بينهما مُلازمة، عادت المحالات.

و اجاب الشارح بـ: انّا لا نسلّم لزوم التّركيب ممّا به الاشتراک و ما به الامتياز، فانّ امتياز وجود الواجب عن ساير الوجودات، بعدم عروض الماهيّة الّذى لا يستلزم تركّبه الّا فى العبارة، فانّه أمرٌ واحدُ الذات، يعبّر عنه بلفظ مركب و هو الوجود الغير العارض للماهيّة. و كأنّه منع لزوم التّركيب و أسنده الى انّه انّما يلزم، لو كان ما به الاشتراک و مابه الامتياز ذاتياً.

ثم كأن سائلا قال: لابُدّ ان يكون ما به الامتياز، ذاتياً له، فانّه لو كان عارضاً له، لزم أن يكون الواجب معروضاً للعوارض و هو محالٌ على مذهبكم. و اجاب بمنع ذلک. و انّما يكون كذلک لو لم يكن امراً عدمياً و هو التّجرد.

و هذا الجواب، لا يدفع النّقض لورود هذا المنع، على اصل الدّليل، و لانّ الالزام بانّ ما به الامتياز هو التّعين الّذى هو ثبوتىٌ لا التّجرد، و انّما اورده تنبيهاً على فساد توجيه الدّليل، ثمّ حقّق الجواب، بانّ تعيّن وجود الواجب، ليس بمغايرٍ له، حتّى يضح التّعارض و التّلازم بينهما، بل هو نفسه. و فى قوله: «على انّ الوجود ليس طبيعةًنوعيةٌ»، اشارةٌ الى انّه الجواب المحقّق بقوله: على، و الى جواب سؤال مقدّر بقوله: ليس طبيعة نوعية. و هو ان يُقال: تعيّن وجود الواجب، زايدٌ على ماهيّته، لانّ ماهية الواجب، هو الوجود، فالحاصلُ فى الخارج، من ماهيّة الواجب امّا مجرداً لوجود، او مع شىءٍ آخر، لا سبيل الى الاوّل و الالزم ان يكون مساوياً للمُمكنات من غير امتياز بينهما، فتعيّن ان يكون معه امرٌ آخر، و هو التّعين.

والجواب: انّ حقيقة الواجب، مجرّد الوجود القايم بذاته و ليس نفس الوجود المطلق، فانّ الوجود المُطلق، ليس طبيعةٌ نوعيةٌ، بل عارضاً للوجود الخاصّ الواجب، فيكون مغايراً له فى المفهوم الّا انّه صادقٌ عليه. و هذا كالبعد، فانّه على قسمين: بعد قائم بذاته، و بعد قائم بالغير. و هو البعد الجسمانى و اطلاق البعد عليهما بالتّشكيک.

فان قلت: هب، انّ الوجود ليس طبيعةٌ نوعيةٌ، لكن الوجود الواجب، طبيعة نوعية، ينحصر فى واحد، فيعودالكلام فى تلک الطّبيعة الكُلية. فنقول: قد سبق انّ الواجب، ليس له ماهيةٌ كليةٌ، بل

فليس ايضاً بشىء، لانّ الوجود الغير العارض لماهيّة، يُباين الوجود العارض للماهيّات باللاعروض، الّذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركّبه الّا فى العبارة، على ان الوجود ليس طبيعة نوعيّة يصير اشخاصاً بتعيّنات زائدة عليه كما ظنّه.

* فائدة *[۱]

«اعلم من هذا انّ الاشياء الّتى لها حدٌّ نوعىٌّ واحدٌ، فانّما تختلفُ بعللٍ اُخرى و انّه اذا لم يكن مع الواحد منها القوّة القابلة لتأثير العلل و هى المادّة لم يتعيّن الّا ان يكون فى طبيعة من حقّ نوعها ان يوجد شخصاً واحداً. و امّا اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين، فتعيّن كلّ راحد بعلّة. فلا بكون سوادان و لا بياضان فى نفس الامر، اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع و مايجرى مجراه.»

اقول: قد تبيّن ممّا ذكر فى الفصل المتقدّم، انّ الّطبيعة الواحدة الّتى لها حدٌّ نوعىٌّ واحد، اذا لم يكن تعيّنها لازماً لنوعيّتها كان تعدّد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها، و اذا

هو الجُزئى الحقيقى و هو الوجود المحض القيّوم بذاتِهِ، م.

۱ - قوله: «فايدةٌ»، اعلم انّ الطّبيعة النّوعية لا يخلو امّا ان يكون تعيّنها لماهيّتها، او لا يكون، فان كان لازماً يكون نوعها منحصراً فى شخص، و ان لم يكن لازماً امكن أن يتعدّد، فتعدّد اشخاصها امّا أن يكون لذاتها و هو محالٌ، لانّ مقتضى الطّبيعة لا يختلف، او لعلل مغايرة لها، فلابُدّ من شىء يقبل تأثير العلل و هو المادّة، سواءٌ كان هيولى، كما فى الصّورة الجسمية، أو موضوعاً كما فى السّواد المُتعدّد، أو مطلقاً كما فى النّفوس، بحسب تعدّد الابدان. قوله: «او بسببها»، أى: عوارض المادة، كما فى النّطفة، فانّ عوارضهاالدّموية، يتهيؤها لقبول الصّورة العقلية، ثُمّ عوارضها تعدها للصّورة اللّحمية الى غير ذلك.

و هيهُنا نظرٌ، لانّا لا نسلّم انّه لابُدّ من موجودٍ قابلٌ لتأثير العلل و انّما يكون كذلك لو كان التّأثير وجودياً و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نسلّم أنّ القابل هو المادّة، فان أشخاص العلوم، يتعدّد بحسب تعدّد الذّوات القابلة و هى ليست مادية، بل مجرّدات. و سمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب: انّ المُراد بالمادّة هيهُنا، القابل لتأثير العلل، سواءٌ كان مجرّداً او غير مجرّد و على هذا، يجوز أن يتعدّد المُفارقات أشخاصاً. يقال: انّها ماديّةٌ مع قطعهم بانّها انواع منحصرة فى اشخاص، و بانّها مجردةٌ عن المادّة، م.

لم يكن مع كلّ واحد من الاشخاص قوّة قابلة لتأثير تلك العلل، لم يتعيّن ذلک الشخص.

و القوّة القابلة لتأثير العلّة، انّما تكون للمادّة أو بسببها، فاذن ما لم تكن تلک الطّبيعة مادّية لم تتعدّد بالاشخاص، و اذا حصلت هذه الفائدة الكلّيّة ممّا ذكره بالعرض(١)، نبّه عليها.

و افاد الفاضل الشارح: انّ هذه الفائدة، تشتمل على حجّة خاصّة على انّ واجب الوجود، يستحيلُ ان يكون نوعاً لاشخاص. و بيانه: انّ الحجّة المذكورة فى الفصل المتقدّم و هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً للمعنى المُشترک، افتقر الشّخص المُتعيّن الى علّة مُنفصلة، كانت عامّة شاملة للاجناس و الانواع، ثمّ اذا تبيّن هيهُنا انّ النّوع المُتكثّر بالتّعيّن العارض، يجبُ أن يكون مادّياً فان اُضيف الى ذلک، انّ واجب الوجود ليس بمادّى، انتج انّ واجب الوجود، ليس نوعاً يشترک فيه اشخاص.

و امّا اعتراضه بانّ علّة تكثّر الاشياءالمُتماثلة، لو كانت هى تكثّر محالّها لكانت المحالّ المُتكثّرة المُتماثلة محتاجةٌ الى محالّ آخر و تسلسل.

---

١ - قوله: «و اذا حصلت هذه الفائدة ممّا ذكره بالعرض»، لعل قائلا يقول: هذه الفائدة، لا تعلّقُ لها بما قبلها و هو برهانُ التوحيد، و بما بعدها و هو نتيجةُ البرهان، فلم ذكرها و هى اجنبيةٌ هيهُنا. اجاب الشارح بـ: انّه قد ذكر فى الفصل المتقدّم، أنّ التّعيّن الواجب، ان كان لذاته، انحصر الواجب فى شخص واحد و الّا كان الواجب فى تعيّنه معلولاً للغير، فقد تبيّن من هذا انّ الطّبيعة النّوعية، ان كان التّعين لازماً لها ينحصرُ نوعها فى شخصها و ان كان غير لازم، كان معلولاً لعلل غير الذّات فلابُدّ لها من قابل للتأثير. فلمّا كانت هذه الفائدة معلومة ممّا تقدّم من البرهان، نبّه عليها هيهُنا تنبيهاً على انّه فائدة جليلة و ان حصلت بالعرض.

قال الامام: انّمااورد هذه الفائدة حجةً خاصةً فى انّ الواجب لا يجوز ان يكون نوعاً لاشخاص، فان اشخاص النّوع، انّما يتعدّدُ اذا كان النّوع مادّياً و الواجبُ يستحيل ان يكون مادياً. و امّا الحجّة المُتقدّمة فعامة فى انّه يستحيل ان يكون جنساً لانواع او نوعاً لاشخاص، فانّها ينفى ان يكون من الواجب، شخصان سواءٌ كانا من نوع او جنسٍ، لاشتراكهما فى الوجوب و افتراقهما فى التّعين، فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة. و امّا نقله انّ الحجّة المذكوره هى: انّ التّعيّن، اذا كان عارضاً الى آخره، فهو نقلٌ غير مطابقٌ، على انّ هذا القسم، غيرُ كافٍ فى الاحتجاج و هو ظاهرٌ، م.

فالجواب عنه: انّ الشّيء الّذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثّر، يحتاج فى ان يتكثّر الى شىء يقبل التّكثّر لذاته و هوالمادّة، و امّا الّذى يقبل التّكثّر لذاته اعنى؛ المادّة[۱] فهو لا يحتاجُ فى ان يتكثّر الى قابلٍ آخر، بل انّما يحتاجُ الى فاعل يكثّره فقط.

و اعلم انّ هذا الحكم، ليس على كلّ أشياء مُتماثلة كيف اتّفق، فانّ المُتماثلات بامر عارض انّما تتكثّر بماهيّاتها، و لا على كلّ أشياء متماثلة فى أمرٍ ذاتى، فانّ المُتماثلات بالجنس، انمّا تتكثّر بفصولها، بل هو خاصٌّ بمتماثلات نوعيّة محصّلة من شأنها ان توجد فى الخارج، غير مختلفة الّا بالعوارض. و لّما لم يكن الوجود كذلک، فقد سقط النّقض الّذى اورده الفاضل الشارح بانّ الوجود، يتكثّر فى الواجب و الممكن، من غير مادّة.

* تذنيبٌ *

«قد حصل من هذا انّ واجب الوجود واحد بحسب تعيّن ذاته، و انّ واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلاً.»

هذه نتيجةٌ لما مضى.

و افاد بقوله: «بحسب تعيّن ذاته»، انّ التّعيّن ليس زائداً على ذاته.[۲] فانّ التعيّن انّما

---

۱ – قوله: «و امّا الذى يقبل التّكثّر لذاته، أعنى المادّة، فلا يحتاج فى ان يتكثّر الى قابل آخر»، اعلم انّه قد تكرّر فى هذا الكتاب، أن تكثر المادة و اختلافها لذاتها و ليس كذلک، فانّ الصّورة لمّا كانت علة لوجود المادة، كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه، فى بحث اثبات الهيولى.

فالحقُّ فى الجواب: أنّ تكثّر المادة بحسب تكثّر الصورة، و تكثّرها، ليس لتكثرّ المادة، بل للمادّة نفسها فلا دور.

ـ فان قلت: نحن نعلم بالضّرورة انّه لو لا تغاير المحلّين، لم يتغاير الحالان، كما انّه لو لا تغاير الحالين، لم يتغاير المحلان، فالدّور لازمٌ.

ـ فنقول: هذا لا يستلزمُ توقّف كلٍّ من المُتغايرين على الآخر، بل التّلازم بينهما، كما فى المُتضايفين، م.

۲ – قوله: «و افاد بقوله بحسب تعيّن ذاته أنّ التّعين، ليس زايداً على ذاته»، لانّ معناه انّ الواجب واحد بالشّخص، فلا يكون تعيّنه زايداً اذ التّعين، انّما يزيد على الذّات اذا تكثرت، و فيه

یکون زائداً عند کون الذّات مقولة علی کثرة.

* اشارةٌ *

«لو التأم ذات واجب الوجود من شیئین او اشیاء یجتمع، لوجب بها و لکان الواحد منها او کلّ واحد منها، قبل واجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود و مقوّماً لواجب الوجود. فواجب الوجود، لا ینقسمُ فی المعنی و لا فی الکم.»

یُرید نفی التّرکیب و الانقسام عن واجب الوجود، علی وجهٍ کلّی. و سیفصّلُ ذلک فی الفصول التّالیة لهذا الفصل.

والترکّبُ قد یکون من أجزاءٍ تتقدّم المُرکّب، کالعناصر للمرکّبات، و قد یکون من جزء أصل یتقدّم المُرکّب کخشب السّریر و جزءٍ آخر، یلحقه فیحصل المرکّب مع لحوقه کصورة السّریر و لا یکون وجود الجزء اللاحق مُتقدّماً علی وجود السّریر.

و الانقسامُ قد یکون بحسب الکمیّة[1]، کما للمتّصل الی اجزائة المُتشابهة، و قد یکون

نظرٌ، لجواز ان یزید التّعیّن و لا یکون الذّات مقولة علی کثرة، کما اذا کانت علة للتّعین، أو لم یکن ینحصر فی شخص امّا لانّ المبدأ کاف فی فیضانه، کما فی العقول، او لوحدة القابل، کما فی الافلاک، قبل الذّات اذا لم یکن مقولة علی کثرة لم یشارکُها غیرها فی الماهیّة، فماهیّتها مخالفة الی الحقیقة لسایر الماهیّات، فیکون ماهیّة متعیّنة مُمتازة بنفسها لا یحتاج الی شیء یمیزُها فتعیّنها هو ذاتها المخالفة بالحقیقة لسایر الماهیّات کما انّ التّعیّنات موجودة فی الخارج و لا یتعیّن الّا بذاتها. و هذا الکلام، انّما یتمّ لو کان سبب التّعیّن، قطع المُشارکة و هو ممنوعٌ، م.

۱ - قوله: «و الانقسام قد یکون بحسب الکمیّة» قسّم الانقسام الی ثلاثة أقسام و فی بیان الحصر، وجوهٌ فانّ الانقسام امّا علی أجزاء عقلیّة و هو الانقسام بحسب الماهیّة، کانقسام النّوع الی الجنس و الفصل، أو خارجیةٌ و لا یخلو امّا أن یکون مُتشابهة و هو الانقسام بحسب الکمیّة، أو غیرُ متشابهة و هو الانقسام فی المعنی، کما فی الجسم الی الهیولی و الصّورة. او نقول: الانقسام امّا بحسب العقل، أو بحسب الخارج و لا یخلو امّا أن یکون بالقوّة و هو الانقسام فی الکمّ، او بالفعل و هو الانقسام بحسب المعنی، أی بحسب الحقیقة الی حقایق مختلفة، فانّ حقیقة الجسم، ینقسمُ الی الهیولی و هی معنی، و الصورة و هی معنی.

ـ فان قلت: یردُ علی الوجه الاوّل أنّ الانقسام الکمّی، لیس الی الاجزاء لانّه اذا طرء الانقسام،

بحسب المعنى، كما للجسم الى الهيولى و الصورة، و قد يكون بحسب الماهيّة كما للنّوع الى الجنس و الفصل.

و كلّ واحدٍ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشّىء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له[1] ممّا ليس هو به فانّ الجُزء ليس هو بالكلّ.

انعدم الكمّ و حصل كميّات أُخرى، ليست أجزاء للكمّ الاوّل، و على الوجه الثّانى الانقسام فى الكمّ المنفصل، فانّه انقسام بالفعل و ليس بالمعنى، بل بحسب الكمّ.

ـ فنقول: اقسام الكمّ و ان لم يكن أجزاء له فى الحقيقة، الّا انّه يُطلق عليها الاجزاء تسامحاً حتّى يقال: انّها أجزاءٌ يحصل بعد حصول الكل. فالمُراد بالاجزاء الّتى هى مورد القسمة، ما يُقال لها اجزاء بالحقيقة، سواءٌ كان بالحقيقة أو لا و على هذا قوله: «كما للمتّصل الى الاجزاء المُتشابهة»، و لا نسلّم أنّ انقسام الكمّ المُتّصل ليس فى المعنى، فانّ انقسامه، ليس الى الكميّات، بـل الى الواحدات و هى معان.

و الاوضحُ فى القسمة ان يُقال: الانقسام امّا الى امورٍ عقلية، كالمركّب من الجنس و الفصل، أو الى امورٍ خارجية. فامّا أن يكون مُتشابهة كما فى الكمّ المُتّصل و المُنفصل فانّ العشرة، لا يتركّب من السّتة و الاربعة، بل من الواحدات و هى متشابهة، أو غير مُتشابهة و هو الانقسام بـحسب المعنى، م.

١ ـ قوله: «و كُلٌ من التّركيب و الانقسام، يقتضى ان يكون ذات الشىء المركّب او المُنقسم انّما يجب بما هو جزءٌ له»، هيهُنا انظار: أحدها، أنّ هذا انّما يتمّ لو كان منقسماً بالفعل، امّا اذا كان مُنقسماً بالقوّة، كما فى الكمّ، فلا يكون واجباً بالجُزء، لانّ الجُزء، ليس بموجودٍ معه. و قوله: فانّ الجزء، ليس بالكُلّ، فينقض بالاجزاء العقليّة، فانّ الجنس و الفصل، هو النّوع فى الخـارج. و كذلک، لا نسلّم انّ الواجب لو كان ملتئماً من أجزاء كانت مقدّمة عليه، و انّما يكون كذلک، لو لم يكن الاجزاء عقليّة، فانّ الاجزاء العقليّة متحدّةُ الوجود مع الشّىء و كذلک قوله: و لا فى الكم، الى أجزاء مُتشابهةٌ، لانّه لا يلزم من امتناع تركّب واجب الوجود، كونه لا ينقسم فى الكمّ اذ لا تركيب فيه. و يمكن دفع هذه الاسؤلة، لانّ المـدّعى، ليس الّـا نـفى التّـركيب مـن الاجـزاء الخارجيّة، و نفى الانقسام فى المعنى و الكمّ على ما صرّح به الشيخ فى قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسم فى المعنى و لا فى الكمّ» و امّا معنى الانقسام بحسب الماهية فى الجنس و الفصل، فيجىءُ فى فصل آخر. و المُراد بالكمّ المنفصل، المنقسم بالفعل فيكون واجباً بالجزء و يلزم من

و تقديرها فى هذا الكتاب، أنّ ذات واجب الوجود، لو التأم من شيئين أو اشياء، ليس و لا واحد منها بواجب الوجود، ثمّ حصل منها واجب الوجود، كالمركّب من العناصر البسيطة، او كان واجب الوجود، ذا ماهيّة أُخرى، غير الوجود الواجب اتّصفت تلك الماهيّة بوجوب الوجود، فصارت واجب الوجود كالانسان المُتّصف بالوحدة الصّائر بذلک واحداً كان الواحد من اجزائه، يعنى الماهيّة المذكورة، او كلّ واحدٍ منها كالشّيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوّماً له، هذا خلفٌ. فواجب الوجود، لا ينقسمُ

نفى التّركيب، عدم الانقسام فى الكمّ، و لو أُريد به الكمّ المُتّصل، فله وجهٌ، لانّه لو انقسم فيه يلزم أن يكون مركباً من الهيولى و الصورة و أمّا قوله: «او كان واجب الوجود، ذا ماهيةٍ أُخرى غير الوجود»، الى قوله: «لكان الواحد من أجزائِهِ اعنى الماهية»، فهو اعادةٌ اشارةٌ الى فايدة التّرديد فى قوله: «و لكان الواحد منها او كل واحدٍ منها» و هو ايضاً غيرُ مستقيم اذ على تقدير تركّبِهِ من الماهيّة و الوجود يكون كُلّ واحدٍ منهما مُتقدّماً عليه لا الماهيّة فقط.

و قال الامام فى بيان ذلک انّ من المركّبات ما يتقدّم عليه كل واحد من أجزائه و هو ظاهرٌ، و منهما ما يتقدّم عليه بعض أجزائه، دون البعض كالجسم، فانّه مُركبٌ من الهيولى و الصّورة و الصّورة مُتقدمةٌ على الجسم و الهيولى، مع الجسم لانّها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم.

قال الشارح: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، مُتقدّمةٌ بالزّمان، فانّ هيولى الماء، اذا صارت هواء، يكون مُتقدّمة على الهواء قطعاً بالزّمان، فضلاً عن الذّات. و هذا ليس بشيء، فانّ التّمثيل، لا يجبُ أن يكون لجميع الافراد و لعلّ المُراد بالهيولى، هيولى الافلاک. نعم يردُ عليه انّه ان اراد التّقدّم الزّمانى، فالصّورة لا يتقدّمُ على الجسم بالزّمان، او التّقدم الذّاتى فالهيولى، أيضاً متقدّمة على الجسم، لا معه. و امّا قوله: «فحمل ذلک الجزء على ما هو كالصّورة اولى»، فقد قال فيه بعض الاساتذة ـ رحمهم اللّه ـ انّما لم يقل: على ما هو الصّورة، حتّى يشمل الصّورة و غيرُها كما فى السّرير.

و فيه نظرٌ لانّ التّقدّم بالذّات، لازمٌ. و قال بعضهم: المُراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى و الصّورة، لانّهما مُتقدّمان على الجسم، بل يذكر فى المثال ما هو كالصّورة، فان الهيئة اللاحقة للسّرير، مع السّرير و ليس صورة، بل كالصّورة.

و فيه ايضاً نظرٌ، لانّ الهيئة السّريرية، ان لم يكن جزئاً من السّرير، فقد خرجت عن التّمثيل، و ان كانت جزئاً، كانت متقدّمة عليه بالذات، م.

فى المعنى الى ماهيّة و وجوب وجود مثلاً، و لا فى الكمّ، الى اجزاءٍ مُتشابهة.

قال الفاضل الشارح: الجسمُ المركّب من الهيولى و الصّورة، لا يتقدّمه احدُ جزئيه و هو الهيولى، لانّ الهيولى، شىءٌ بالقوّة و متى حصلت بالفعل، فهو الجسم و لذلك قال الشيخ: و لكان الواحدُ من الاجزاء، او كلّ واحدٍ منها مُتقدّماً.

اقول: الهيولى فى الكائنات الفاسدات، تتقدّمُ بالزّمان على الجسم، فضلاً عن الذّات. فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصّورة اولى.

و قال: ان قيل: لعلّ الماهيّة المركّبة(١) و ان كانت مُمكنة للافتقار الى اجزائها لكنّها واجبة الوجود للاستغناء عن السّبب الخارجى و ذلك بأن تكون أجزائها واجبة، أجبنا بانّ الواجب من أجزاء ذلك المركّب، يمتنع ان يكون الّا واحداً لما مرّ، و الباقى يكون معلولاً له و ذلك الجزء يكون غير مركّب.

قال: فظهر من ذلك انّ هذه المسئلة، مبنيةٌ على مسئلة التوحيد، و لذلك أخّرها الشيخ عنها.

و **اقول:** المطلوب هُناك، كون المركّب ممكناً فى ذاته و هو ليس بـمتعلّق بـمسئلة التوحيد.

و القول بانّه مبنىٌّ عليه، لايخلو من تعسّفٍ ما و ذلك ظاهرٌ.

---

١ - هذا سؤالٌ عن البرهان المذكور و تقديرهُ ان يُقال: هب، ان الماهيّة المُركّبة ممكنةٌ لكن لا نسلّم انّ هذا الامكان يُنافى وجوبها، و انّما يكون كذلك لو لم يكن اجزائها واجبةً لابُدّ لها من بيان. و فيه نظرٌ لانّ الامكان بالذّات، يُنافى الوجوب بالذّات قطعاً. و يمكنُ أن يقال فى توجيهه: لا نسلّم انّ الماهيّة المُركّبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة و انّما يكون كذلك، لو لم يكن اجزائها واجبة، فانّها اذا كانت اجزائها واجبة و كان وجودها لا يتوقّفُ الّا على اجزائها، فهى بالنّظر الى ذاتها، يستحقُّ الوجود فهى واجبةُ الوجود.

و الحاصل أنّا لا نسلّم انّ كلّ محتاج الى الغير ممكنٌ و انّما يكون كذلك، لو كان ذلك الغير شيئاً خارجياً امّا اذا كان من اجزائه فلا. اجاب بانّ أجزائه، ان كانت ممكنة، يلزم الخُلف و الّا فان كان كُلّ منها واجباً يلزمُ تعدّد الواجب، او بعضها فهو الواجب و الباقى معلولٌ.

و اعلم انّ هذا التّوجيه و ان كان مُنتظماً الّا انّه لا ينطبقُ على كلام الامام، حيث قال: و ان كانت ممكنةً للافتقار الى اجزائها، فهو اعتراف بالامكان، فكيف يمنعه، م.

* اشارةٌ *

«كلّ ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّمٌ له فى ماهيّة[۱] و لا يجوّزُ أن يكون لازماً لذاته على ما بان. فبقى ان يكون عن غيره.»

---

۱ - قوله: «و كُل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوّم له فى ماهية»، قال الامام: لا فرق بين قولنا: الوجود غير داخل فى ذاته و بين قولنا: غير مقوّمٌ لماهية. و حينئذٍ لم يبق بين الموضوع و المحمول فرقٌ و يصيرُ المعنى كل ما لا يكون الوجود جزئاً من ذاته، لم يكن الوجود جزئاً من ذاته. فقال الشارح: المُراد بقوله: «ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته»، ما لا يكون الوجود ذاتياً له، أعمُ من ان يكون نفس الماهيّة أو جزئاً منها، و اليه اشار بقوله: «على ما اعتبرنا قبل»، أى فى المنطق.

و معنى قوله: «غير مقوّم لماهية»، انّه لا يتوقّفُ عليه ماهية، بل يكون عارضاً له. فحاصل القضية انّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكونُ الوجود عارضاً له، و كُلّ ما يكون الوجود عارضاً له يكون وجوده عن غيره، ينتج: انّ كُلّ ما لا يكون الوجود ذاتياً له، يكون وجوده من غيره، و ينعكس بعكس النّقيض، الى انّ كُلّ ما لا يكون وجوده عن غيره، يكون الوجود ذاتياً له. ينضمّه الى قولنا: واجب الوجود، لا يكون وجوده عن غيره، لينتج انّ واجب الوجود، يكون الوجود ذاتياً له، فامّا ان يكون الوجود جزئاً له او نفس ماهية لا سبيل الى الاوّل، لما تقدّم من نفى التركيب. فتعيّن أن يكون الوجود نفس ماهيّته و هو قولهم: الواجب الوجود، هو الوجود البُحت. و امّا قوله: «امّا الوجود المُشترک الّذى لا يوجدُ الّا فى العقل»، فهو جوابٌ لما يقال: دلّ كلام الشيخ على انّ الوجود، داخلٌ فى مفهوم ذات واجب الوجود. و هو منافٍ لما ذهبتم اليه من انّه خارجٌ عن ماهية لازم لها.

و جوابه: انّ الخارج اللازم للوجودات الخاصّة، مطلق الوجود المشترک، و امّا الدّاخل، فهو الوجود الخاص، فلا مُنافاة. اقول: لم يطلق فى هذه المواضع الّا لفظ الوجود و هو لا يدُلّ على خصوصية أصلاً، على أنّا لا نشکّ فى انّ معنى الوجود، هو الكون و التّحقيق، فالوجودُ الخاص، امّا ان يشتمل على معنى الكون و الثّبوت او لا، فان لم يشتمل، فليس بوجود قطعاً اذ لا معنى للوجود الخاصّ بالشّىء الّا كونه و تحقّقه، و ان اشتمل على معنى الكون، كان الوجود المطلق ذاتياً له، و ايضاً لو كان الوجود المطلق عارضاً للوجودات الخاصّة. و من الضّرورى المُغائرة بين

الدّاخل فی مفهوم ذات الشیء، امّا جزءُ ماهیّتة بالقیاس الی ماهیّته و امّا تمام ماهیتّه بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرنا فی المنطق. و کلّ ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشّیء، فلیس بمقوّم له فی ماهیّته، بل عارضٌ من خارج. و کلّ ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته، بان یکون جُزء ماهیّته، أو تمام ماهیّته، فالوجودُ غیرُ مقوّم له فی ماهیّته، بل هو عارضٌ له. و لا یجوزُ أن یکون معلولاً لذاته، علی ما بان فی قولنا: الوجود لا یکونُ بسبب الماهیّة، فاذن وجوده من غیره. و المقصود انّ الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترک الّذی لا یوجد الّا فی العقل، بل الوجود الخاصّ الّذی هو المبدء الاوّل لجمیع الموجودات. و اذا لیس له جزءٌ، فهو نفس ذاته و هوالمُراد من قولهم: ماهیّته هی انیّته.

* تنبیهٌ *

«کُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس (١) یجبُ به لا بذاته.»

معنی العارض و المعروض، فیکون اطلاق الوجود علی العارض و المعروض بالاشتراک اللفظی.
ـ فان قلت: لو کان الوجود المُطلق ذاتیاً للوجود الخاصّ، فهو امّا أن یکون جُزءُ الواجب أو نفسه و أیّاً ما کان، یلزم أن یکون ماهیةً کلیةً و انّه محال لما سبق.
ـ فنقول: الوجودُ لیس بکلّی و ان کان مُطلقاً. فتأمل فی هذا المقام، فانّه لا یعرفه الّا الرّاسخون فی العلم، م.

١ - قوله: «کُلّ متعلقُ الوجود بالجسم المحسوس»، یُریدُ ان یبیّن ان واجب الوجود، لیس بجسم و لا جسمانی. امّا انه لیس بجسمانی، فلانّ واجب الوجود بذاته لا یجبُ بغیره، و کُل جسمانی، یجبُ بغیره.
و امّا انّه لیس بجسم، فلوجهین؛ احدهما انّ واجب الوجود، لا ینقسمُ فی المعنی و لا فی الکمّ، و کُلّ جسم، ینقسمُ فی المعنی و فی الکمّ و الثّانی: انّ واجب الوجود، لیس له مُتشاکل من نوعه، و کل جسمانی و کُلّ جسم، فله متشاکل من نوعه. هذا هو البیان الواضح.
و الشّارح غیر ترتیب المقدّمات و زاد فیها ملاحظةً للمتن، و تقریره :ان واجب الوجود لیس بممکن معلول، و کُلُ جسمانی و کُلّ جسم، فهو ممکنٌ معلول، امّا ان کُلّ جسمانی، فهو ممکنٌ فلانّه یجبُ بالغیر لا بذاته. قال الامام: قولُهُ کُلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس، بجبُ بـه،

الجسمُ المحسوس، هو الاجسام النّوعية، و متعلّقُ الوجود به، ينقسمُ الى ما يـتعلّق وجوده به فقط و هو معلولاته، اعنى كمالاته الثّانية، و الى ما يتعلّق وجوده به و بغيره و هو سائر الاعراض الجسمانيّة.

والاوّلُ يجبُ بالجسم المحسوس فقط، و الثّانى يجبُ به و بغيره، لكن يصدق عليه ان يقال: يجب به، لانّه لا يُنافى قولنا: و يجبُ ايضاً بغيره و المقصودُ أنّ الاعراض الجسمانيّة، كُلُّهاممكنةٌ بذاتها واجبةٌ بغيرها.

قوله: «و كُلّ جسم محسوس، فهو متكثّرٌ بالقسمة المعنويّة الى هيولى و صورة.»

المقصودُ بيان انّ كلّ جسم ممكن و كُبرى القياس، قوله: «فواجب الوجود، لا ينقسمُ فى المعنى و لا فى الكمّ»، ممّا سبق.

يقتضى ان يكون الاعرض، واجبةً بالجسم الّذى هو محلّها و هذا خطأ، لانّ الاعراض و ان كانت محتاجةً الى الجسم، لكنّها لا يجبُ به، بل بساير الاسباب و لو كانت واجبة، لاستحال تـغيّر الاعراض مع بقاء الجسم. اجاب الشارح بانّ ما يتعلّق وجوده بالجسم، امّا ان يتعلّق به فـقط، فيجبُ به قطعاً، او به و بغيره و اذا وجب به و بغيره، يصدق ان يقال: انّه يجبُ فلا استدراک. و امّا ان كُلّ جسم فهو ممكنٌ، فلوجهين: الاوّل، ان كُلّ جسم ينقسم فى المعنى و فى الكمّ، و واجب الوجود، لا ينقسمُ فيهما، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود، بل ممكن الوجود. و يُـمكن ان يقال: و كُلّ منقسمٌ فى الكم و المعنى، مركّبٌ و كُلّ مركب ممكن، فكُلّ جسمٌ ممكن.

الثانى: انّ كُلّ جسم يوجد جسماً آخر من نوعه باعتبار ماهيّته، ان كان له نوعٌ متعددُ الاشخاص، او باعتبار الجسميّة ان لم يكن له نوعٌ لما سبق انّ الجسميّة طبيعةٌ نوعيةٌ.

و محصّله انّ كُلّ جسم يوجدُ شىء آخر من نوعه، و كُلّ ما يوجد شىءٌ آخر من نوعه فهو معلولٌ لما ثبت انّ الطّبيعة المُتعدّدة فى الخارج، يكون معلولة، لانّ تعدّدها لا يكون لذاتها، بل لغيره، فكُلّ جسم معلول. و قوله: «معنى لفظة الّا ناقضٌ لمعنى النّفى»، معناه انّ الاستثناء، مفرّغٌ من غير نوعه و فيه معنى النّفى، فيكون تقدير الكلام: انّ كُلّ جسم فتجد جسماً آخر من نوعه او ممّا ليس من نوعه الّا باعتبار الجسميّة، فانّه من نوعِهِ بهذا الاعتبار. و لمّا استنتج الشيخ من المقدّمات الّتى ذكرها انّ كُلّ جسم محسوس و كُل متعلّقٌ به معلول علم انّ كُبرى القياس الاوّل هذه القضيّة، فلهذا زيد فى المقدّمات و الّا لكان ما ذكرناه كافياً، م.

قوله : «و ايضاً و كُلّ جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الّا باعتبار جسميّته.»

و هذا برهانٌ آخر، على انّ كلّ جسم ممكن. و بيانه: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه، ان كان ذلک الجسم عنصريّاً، أو من غيرِ نوعه ان كان فلكيّاً نوعه فی شخصه. هذا اذا أخذت الجسم جنساً، امّا اذا أخذته نوعاً محصّلاً على ما مرّت الاشارة اليه، فستجد لكلّ جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه.

فمعنى لفظة «الّا» من قوله: «الّا باعتبار جسميّته»، ناقضٌ لمعنى النّفى فى قوله: «أو من غير نوعه».

و تقدير الكلام: انّ كلّ جسم نوعيّ فستجد جسماً آخر من نوعه ذلک، او من نوعه باعتبار جسميّته. و هذه القضيةُ صُغرى البرهان، و كُبراه ما مرّ و هى: انّ كلّ ما تجد مشاكلاً له من نوعه، فهو معلولٌ.

قوله : «فكلّ جسم محسوس و كلّ متعلّقٌ به معلول.»

و هو الحاصل من الفصل و تبيّن منه انّ الواجب، ليس بجسم و لا متعلّقٌ به.

* اشارةٌ *

«واجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى ماهيّة ذلک الشّیء، لانّ كلّ ماهيّة لما سواه مقتضيةٌ لامكان الوجود، و امّا الوجود، فليس بماهيّة لشیء و لا جزئاً من ماهيّة شیء، اعنى الاشياء الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها، بل هو طارىءٌ عليها. فواجب الوجود، لا يُشارک شيئاً من الاشياء فى معنى جنسى و لا نوعى. فلا يحتاجُ اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى، بل هو منفصلٌ بذاته.»

يُريد نفى التّركيب، بحسب الماهيّة[1] عن الجواب. فبيّن اوّلاً انّه لا يُشارک شيئاً فى

---

١ - قوله: «يُريد نفى التّركيب بحسب الماهية»، تقريرُ الدّليل انّ الواجب ماهية الوجود و كُل شیء سواء ليس ماهية الوجود، فانّ كُل شیء سواه ممكن الوجود، فهو يقتضى امكان الوجود،

ماهيّته، لانّ ماهيّة ما سواه ليس بالوجود، بل انّما يقتضى امكان الوجود فقط. و حقيقة الواجب، هى الوجود الواجب، ثمّ احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود، فيُقال: انّ

فلو كانت ماهية الوجود، اقتضى وجوب الوجود، لانّ ثبوت الوجود لنفسه ضرورىٌّ، فلا يُشارك شيئاً من الاشياء فى الماهيّة قطعاً.

و السّؤال يمكن تحريره بوجهين: احدهما، انّ الواجب يُشارك ساير الماهيّات فى الوجود، فكيف لا يُشارك شيئاً من الاشياء.

قوله و الجواب: انّ المطلوب انّ الواجب، لا يُشارك شيئاً من الماهيّات فى الماهية، و الوجودُ ليس ماهية من ماهيّات المُمكنات و لا جزءٌ لها فمُشارك الواجب للماهيّات فى الوجود، لا يوجبُ مشاركته ايّاها فى الماهية. الثانى، انّ الواجب، لمّا كان هو الوجود الواجب، يُشارك ساير الوجودات الخاصّة الممكنة فى الوجود.

و الجواب: انّ الوجود الخاصّ للممكن، ليس ماهيّته و لا جزئه، بل عارضٌ له فيكون قائماً بالغير و الوجودُ الواجب، قائمٌ بالذات و لا مشاركة بين القائم بالذّات و القائم بالغير فى الماهية. و يُمكن ان يقرّر الجواب، بانّ مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصّة، ليست مشاركة فى الماهية و لا جُزئها، لانّ الوجود، ليس ذاتياً للوجودات الخاصّة.

و اعلم انّ كلام الشيخ يُمكن ان يوجّه بكلا الوجهين و الجوابين و امّا الشارحُ فقد قرّر السّؤال بالوجه الثّانى فلابُدّ فى جوابه من مقدمةٍ اُخرى و هى أنّ الوجود لمّا كان طارئاً على الاشياء، يكون قائماً بالغير، فلا يُشارك القائم بالذّات، او تحريرُ الجواب على الوجه الآخر، لكن يجب حينئذٍ ان يحمل قوله: «الاشياءُ الّتى لها ماهيّة لا يدخل الوجود فى مفهومها»، على الوجودات الخاصّة و هو خلاف الظّاهر و الّا لم يكن الى ذكرها حاجة و لو عنى بالوجود الممكن فى قوله: «يُشارك الوجود الممكن، فى الوجود»، الموجود المُمكن كان تحرير السّؤال على الوجه الاوّل و حينئذٍ لا حاجة الى زيادة تلک المقدّمة فى جوابه كما حرّرناه.

و على لفظ الشيخ استدراکٌ، لانّ معنى قوله: «لا يُدخل الوجود فى مفهومها»، ليس الّا انّ الوجود ليس نفس ماهيّتها و لا جزئاً منها، فيرجعُ كلامه الى انّ الوجود ليس ماهية شىء و لا جُزء ماهية شىء و لا يكون الوجود نفس ماهيّته و لا جُزء ماهيّته. فظاهر انّه هذيانٌ، لكن المُراد انّ الوجود، ليس نفس ماهيّة شىء من الماهيّات المُمكنة، بل هو طارىءٌ عليها و حينئذٍ يتّضحُ الكلام، م.

الواجب من حيث هو وجودٌ واجبٌ يشاركُ الوجود الممكن فى الوجود. فقال: و امّاالوجود، فليس بماهيّة شىء و لاجزءٌ من ماهيّة شىء، بل هو طارىءٌ على الاشياء الّتى لها ماهيّة غير الوجود. و ذلك لانّ وجود الاشياء، هو كونها فى الخارج، فهو أمرٌ عارضٌ لها من حيث هى معقولة بوجه ما.

فاذن، واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً من الاشياء فى أمرٍ ذاتىّ[1] جنسيّاً كان او نوعيّاً، فلا يحتاجُ الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى و لا عرضى، بل هو منفصلٌ بذاته، لانّ الانفصال بعد الاشتراك فى أمرٍ ذاتى، يكون امّا بالفصول او بالاعراض. امّامع عدم الاشتراك، فلا تكون الّا بالذّات.

و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك، منحلّةٌ بما مرّ[2]، ذكره فلا وجه لايرادهاو

---

١ - قوله: «فاذن واجب الوجود لا يُشارك شيئاً فى أمرٍ ذاتى»، هذا ليس نتيجة لما ذكر، لانّ المذكور أنّ الواجب، لا يُشارك شيئاً فى ماهيّته و معناهُ أنّ ماهيّة الواجب، ليست عين ماهية شىءٌ آخر و لا جزئاً لها، لانّ ماهيّة الواجب الوجود، ليس ماهيّة شىءٍ آخر و لا أجزاء منها، اما انّ الواجب ليس له ماهية ذاتىٌّ يُشارك فيه شيئاً آخر فلم يتبيّن، الّلهم الّا ان يُقال:حقيقة واجب الوجود، لا يُشارك شيئاً آخر فى ذاتى اذ الوجود لا جزء له، فلا جنس له و لا فصل، لكن لو ثبت هذا الكلام، لكان كلاماً آخر. ثمّ لو سلّم فانّما يتمّ ذلك لو كان وجود الفصل و الخاصّة لقطع المشاركة و هو ممنوعٌ لجواز ان يكون لمُطابقة الماهيّة العقلية الموجود الخارجى، فانّ الصّورة العقليّة لا يطابقه ما لم ينضمّ اليها صورة الفصل.

٢ - قوله: «و اكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلةٌ بما مرّ»، وجه الامام الكلام هيهُنا بانّ حقيقة اللّه تعالى، لا يُساوى حقيقة شىء آخر، لانّ حقيقة ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته تعالى، مُنافيةٌ للامكان و اختلاف اللوازم، يقتضى اختلاف الملزومات .

و حرّر السّؤال بان مذهبك انّ الوجود الواجب، يُساوى الوجود الممكن فى كونه وجوداً، ثمّ ليس مع ذلك الوجود شىءٌ آخر، بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع الوجودات المُمكنات مساويةً فى تمام الحقيقة لذاته تعالى .

و الجوابُ: انّ وجودالمُمكنات، ليس نفس ماهيتها و لا جزئاً منها، بل عارضٌ لها.

و استضعفه بانّ عروض الوجودات للماهيّات، لا يُنافى مشاركة الواجب ايّاها فى ماهيّة الوجود، و ايضاً كما يُخالف حقيقة اللّه تعالى ماهيّات المُمكنات فى اللوازم كذلك يختلف وجوداتها فى

الاشتغال بجوابها.

و قوله : انّ الشيخ التزم فى الاهيّات«الشفاء»، انـفصال وجـود الواجب عـن سـائر الوجودات، بأمرٍ زائد، اذ قال: الوجودُ لا بشرط، امرٌ مشتركٌ بين الواجب و المـمكن و الوجود بشرط لا، هو ذات الواجب.

فالجوابُ: انّ شرط العدم، امرٌ زائدٌ فى الاعتبار فقط و الشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب، و الشّىء لا يصيرُ باعتبار عدم شىء له مركّباً، و ايضاً الشـىء المـتحقّق فـى الخارج بذاته، لا يحتاج فى انفصاله عمّا لا يتحقّق فى الخارج بذاته، الى شىء غير ذاته. انمّا يحتاجُ الى ذلک فى انفصاله عن متحقّق آخر مثله.

قوله : «فذاته ليس لها حدّ اذ ليس لها جنسٌ و لا فصل.»

قال الفاضل الشارح: هذا مبنىٌّ على انّ الحدّ لا يحصل الّا من الجنس و الفصل و قد بيّنا ما فيه من البحث فى المنطق.

و الجواب عنه: انّ المقصودَ هيهُنا، انّما كان نفى التركيب بحسب الماهيّة عن واجب الوجود، فنفى الحدّ المقتضى لذلک عنه. ثّم ان كان المقصودُ هو نفى التّعريف الحـدّى،

اللوازم، لانّ حقيقته يقتضى الوجوب و القيام بالذّات و وجودات المُمكنات يقتضى الامكان و القيام بالغير، فان صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات، وجب ان يكون حقيقة اللّه تعالى مخالفة لوجود المُمكنات فى الماهية و هو خلافُ ما ذهب اليه، و كذلک قوله: انّه تعالى منفصلٌ بذاته، لانّ ذاته تعالى، لمّا كانت مُتساويةٌ لساير الوجودات فى طبيعة الوجودية و امتياز الاشياء فى تمام الماهيّة بعضها عن بعض لابُدّ ان يكون بأمرٍ من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بأمرٍ زايد. و قد التزام هذا فى الاهيّات «الشفاء» بقوله: الوجودُ لا بشرط، مشتركٌ بين الواجب و الممكن. و الوجودُ بشرط لا، هو ذات الواجب و حقيقته و هذا يقتضى ان يكون امتياز ذاته تعالى، عن غيره بهذا القيد السّلبى.

قال الشارح: امّا الاعتراضات المَبنيةِ على مُساواة الوجودين، فهى منحلةٌ بما مرّ.

و امّا ما نقله عن «الشفاء» فشرط العدم، ليس امراً زايداً فى الخارج، بل فى الاعتبار فقط. و الكلامُ انّما هو بحسب نفس الامر و ايضاً وجودات المُمكنات، ليست محققة فـى الخـارج، و انفصال الوجود الخارجى عن المعدومات، لا يحتاجُ الى شىء غير ذاته، م.

فالجواب: انّک نقلت فی المنطق عن الشیخ: انّه قال فی «الحکمة المشرقیة»: انّ الاشیاء المُرکّبة قد یوجدُ لها حدودٌ غیر مُرکّبة من الاجناس و الفصول، و بعض البسائط یوجدُ لها لوازم یوصل الذهن تصوّرها الی حاقّ الملزومات، و تعریفها لا یقصر عن التّعریف بالحدود، فهاذا ما ذکرته فی المنطق و لم تزد علیه شیئاً و واجب الوجود اذ لیس بمرکّب، فلا حدّ له، و اذ هو منفصلُ الحقیقة عمّا عداه فلیس له لازم یوصل تصوّره العقل الی حقیقته، بل لا وصول للعقول الی حقیقته، فاذن لا تعریف له یقوم مقام الحدّ.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«رُبما ظنّ[١] انّ معنی الموجود، لا فی موضوع یعمّ الاوّل و غیره عموم الجنس فیقع تحت جنس الجوهر و هذا خطأ، فانّ الموجود لا فی موضوع الّذی هو کالرّسم للجوهر لیس یعنی به الموجود بالفعل وجوداً لا فی موضوع حتّی یکون من عرف انّ زیداً هو فی نفسه جوهرٌ عرف منه انّه موجودٌ بالفعل اصلاً، فضلاً عن کیفیّة ذلک الوجود، بل معنی ما یحمل علی الجوهر کالرّسم و تشترکُ فیه الجوهر النّوعیّة عند القوّة کما تشترک فی الجنس هو انّه ماهیّة و حقیقة انّما یکون وجودها لا فی موضوع و هذا الحمل یکون علی زید و عمر و لذاتیهما، لا لعلّة و امّا کونه موجوداً بالفعل الّذی هو جزءٌ من کونه موجوداً بالفعل، لا فی موضوع فقد یکون له بعلّة فکیف المرکّب منه و من معنی زائدفالّذی یمکنُ

---

١ - قوله: «و رُبما ظن»، تحریرُ السّؤال انّ الجوهر جنس و حقیقتُه أنّه الموجود، لا فی موضوع و هو صادقٌ علی الواجب، فیکون الجوهر جنساً له، فیکون مرکباً من الجنس و الفصل.

و جوابه: انّا لا نسلّم انّه صادقٌ علی الواجب، بیانه: انّه لیس یعنی به الوجود بالفعل، امّا اوّلاً فلانّه لو کان المُراد ذلک، فکُلّ من عرف انّ زیداً جوهر، عرف انه موجودٌ بالفعل و لیس کذلک و امّا ثانیاً، فلانّ الموجود بالفعل، یکون لعلة، بل المعنی انّ الجواهر ماهیة اذا وجدت فی الاعیان، کانت لا فی موضوع. و هذا المعنی، غیر صادقٍ علی الواجب، اذ لیس له ماهیةٌ یعرضها الوجود و انّما حقیقتُهُ عین الوجود. و لئن سلمنا انّ المُراد الموجود بالفعل، و انّه صادق علی الواجب، لکن لا نسلّم انّه جنس، فان الموجود بالفعل، لیس جنساً للموجودات، فلا یصیر جنساً باضافة أمر سلبی الیه. و الیه اشار بقوله: و اعلم... الی آخره، م.

ان يحمل على زيد كالجنس، ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلاً لانّه ليس ذا ماهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره.

و اعلم انّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة، كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبىّ اليه جنساً لشىء، فان الموجود لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّة بل من لوازمها، لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزئاً من المقوّم فيصيرُ مقوّماً و الّا لصار باضافة المعنى الايجابىّ اليه جنساً للاعراض الّتى هى موجودةٌ فى موضوع.»

هذا سؤال يردُ على قوله: «الواجب لا جنس له»، و جواب عنه بالتّنبيه على مفهوم العبارة و عبارة الكتاب ظاهرةٌ.

«الضّدُّ يُقال عند الجمهور على مساوٍ فى القوّة ممانع. و كُلّ ما سوى الاوّل، فمعلول و المعلول لا يُساوى المبدأ الواجب فلا ضدّ للاوّل من هذا الوجه، و يُقال عند الخاصّة لمُشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع، اذ كان فى غاية البُعد طباعاً و الاوّل لا تتعلّقُ ذاته بشىءٍ فضلاً عن الموضوع، فالاوّل لا ضدّ له بوجه.»

و هو غنّىٌ عن الشرح.

* تنبيهٌ *

«الاوّلُ لا نِدَّ له، و لا ضدَّ له، و لا جنسَ له، و لا فصلَ له، فلا حدَّ له، و لا اشارةَ اليه، الّا بصريح العرفان العقلىّ.»

النّدّ: المثل و النظير. و الباقى ظاهرٌ.

* اشارةٌ *

«الاوّل معقول الذّات قائمها فهو قيّومٌ برىءٌ عن العلائق و العهد و الموادّ و غيرها ممّا يجعل الذات بحال زائدة. و قد علم انّ ما هذا حكمه، فهو عاقلٌ لذاته معقول لذاته.»

يُريد اثبات العلم للواجب الوجود. فقال: «الاوّل معقول الذات»، لانّه غيرُ قائمٌ بنفسه، لانّه غيرُ متعلّق الوجود بالغير فهو قيّومٌ.

و قد مرّ تفسيرُ القيّوم، برىءٌ عن العلائق: اى عن جميع أنحاء التّعلّق بالغير، و عن

العهد: اى عن انواع عدم الاحكام و الضّعف و الدّرک و ما يجرى مجرى ذلک. يقال: فى الامر عهدة: اى لم يحكم بعد. و فى عقل فلان عهدة، اى ضعف. و عهدته على فلان: اى ما ادرک فاصلاحه عليه، و عن الموادّ: أى الهيولى الاولى و ما بعدها من الموادّ الوجوية، و عن الموادّ العقليّة كالماهيّات، و عن غيرها ممّا يجعل الذّات بحال زائدة: اى عن المُشخّصات و العوارض الّتى يصير المعقول بها محسوساً او مخيّلا او موهوماً، و الباقى ظاهرٌ.

و قد احاله على ما تبيّن فى النّمط الثالث.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف لم يحتجّ بياننا لثبوت الاوّل و وحدانيّتُهُ و برائتُهُ عن الصّمات الى تأمّل لغير نفس الوجود، و لم يحتجّ الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلک دليلاً عليه، لكن هذ االباب اوثق و اشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهدُ بعد ذلک على سائر ما بعده فى الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهىّ: «سنُريهم آياتُنا فى الآفاق و فى أنفسهم، حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حكم لقوم، ثمّ يقول: «أو لم يكف بربّک انّه على كلّ شىء شهيد».

اقول: انّ هذا حكم للصدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه.»

المُتكلّمون يستدلّون بحدوث الاجسام و الاعراض على وجود الخالق. و بالنّظر فى احوال الخليقة على صفاته، واحدةً فواحدة.

و الحُكماء الطّبيعيّون، ايضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرّک، و بامتناع اتّصال المحرّكات لا الى نهاية على وجود محرّک اوّل غير متحرّک، ثمّ يستدلّون من ذلک على وجود مبدء اوّل.

و امّا الالهيّون، فيستدلّون بالنّظر فى الوجود و انّه واجبٌ أو ممكن على اثبات واجب، ثمّ بالنّظر فيما يلزم الوجوب و الامكان على صفاته، ثمّ يستدلّون بصفاتِهِ على كيفيّة صدورِ أفعاله عنه واحداًبعد واحد.

فذكر الشيخ، ترجيح هذه الطّريقة على الطّريقة الأُولى بانّه اوثق و اشرف و ذلک لانّ

اولى البراهين[۱] باعطاء اليقين، هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، و امّا عكسِهِ الّذى هو الاستدلال بالمعلول على العلّة، فرُبما لا يعطى اليقين و هواذا كان للمطلوب علّة لم يعرف الّا بها كما تبيّن فى علم البرهان، ثمّ جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى: «سنُريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ أو لم يكف بربّک انه على كلّ شىء شهيد»، اعنى: مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق و الانفس على وجودالحقّ، و مرتبة الاستشهاد بالحقّ على كلّ شىء، بازاء الطّريقين.

و لمّا كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهُم بالصدّيقين، فانّ الصّدّيق هو ملازمُ الصدق.

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ اولى البراهين»، ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب استدلالٌ بالعلة على المعلول و الّا لزم ان يكون الواجب معلولاً.

قُلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول، هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فان فى الطريقة المُختارة نُثبت واجب الوجود اولاً، ثمّ نستدلُّ به على ساير الموجودات. و اما القوم، فيثبتُون ساير الموجودات، و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود.

و بعبارةٍ أُخرى، نحن نثبت الحق و نستدلُّ به على الخلق و امّا هم، فيُثبتون الخلق و يستدلّون به على الحق. فطريقتُنا اشرف و اوثق. و اللّهُ تعالى، اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المئاب، م.

النّمط الخامس

فى الـــصنع و الابـــداع

النّمط الخامس
فى الصنع و الابداع[١]

يُريد بالصّنع، ايجاد الشّیء مسبوقاً بالعدم، على ما فسرّه فى الفصل الاوّل من هـذا النمط، و بالابداع ما يقابله و هوايجاد شیء غير مسبوق بالعدم، على ما سنبيّنهُ فيما بعد.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّه قد سبق الى الاوهام[٢] العاميّة انّ تعلّق الشیء الّذى يسمّونه مـفعولاً بـالشّیء

---

١ – قوله: «النّمط الخامس فى الصّنع و الابداع»، الايجادُ امّا أن يكون مسبوقاً بالعدم او لا، و الاوّل هو «الصنع» و الثّانى «الابداع»، م.

٢ – قوله: «قد سبق الى الاوهام»، ذهب المُتكلّمون الى انّ تعلّق المفعول من جهة الحدوث: أى خروجه من العدم الى الوجود، او الاحداث: و هو اخراجهُ من العدم الى الوجود و هو المعنى المُشترک بين معانى الفعل و بين الصّنع و الايجاد.

ـ فان قلت: قوله: المعنى المشترک، هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل، تـفسيرٌ للاحداث بالحدوث و قوله: اعنى احداث الفاعل ايّاه، تفسيرٌ للحدوث بالاحداث.

ـ فنقول: حصول الوجود عن الفاعل، ملازمٌ لتحصيل الفاعل ايّاهُ، فيصحّ التّعبير عن كُلّ منهما بالآخر و الغرضُ التّنبيه على صحّة استعمال كُلٍّ من العبارتين فى هذا المقام. و انّما قال: للمعنى المشترک بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد، و لم يقل: معناها، و ان كان ظاهرُ كلام الشـيخ ذلک، لانّ هذه الالفاظ، ليس مترادفةً، بل مختلفةُ الدلالة فى اللغة، كما سيجیء، نعم المـعنى المشترک بين معانيها، هو الاحداث.

ـ فان قلت: هذا منافٍ لما سبق من اشتراک الايجاد بين الصّنع و الابداع.

الّذی یسمّونه فاعلاً، هو من جهة المعنی الّذی یسمّونه[۱] العامّة المفعول مفعولاً و الفاعل فاعلاً. و تلک الجهة انّ ذلک اوجد و صنع و فعل و هذا أوجد و فعل و صنع. کُلّ ذلک، یرجع الی انّه قد حصل للشّیء من شیء آخر وجود بعد ما لم یکن، و قد یقولون: انّه اذا اوجد، فقد زالت الحاجة الی الفاعل، حتّی انّه لو فقد الفاعل، جاز ان یبقی المفعول موجوداً کما یشاهدُونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، و حتّی انّ کثیراً منهم، لا یتحاشی ان یقول: لوجاز علی الباری تعالی العدم، لما ضرّ عدمه وجودالعالم، لانّ العالم عنده انّما احتاج الی الباری تعالی، فی ان اوجده، ای اخرجه من العدم الی الوجود، حتّی کان بذلک فاعلاً فاذا قد فعل و حصل له الوجود عن العدم، فکیف یخرج بعد ذلک الی الوجود عن

ـ فنقول: کأنه جعل الایجادَ مشترکاً بین معنیین عموماً و خصوصاً.

ثمّ انّ قوماً منهم قالوا: انّ الفاعل، اذ اوجد المفعول و اخرجه من العدم، فقد زال احتیاجه الیه، حتّی لو جاز العدم علی الباری، لما ضرّوجود العالم. و اکثرُهُم علی أنّ الاحتیاج، لا یزول بعد الایجاد، فان المفعول، یحتاجُ الی اعراض یوجدها الفاعل فیه. فهو و ان لم یحتج، فی أصل الوجود الی الفاعل، الّا انّه یحتاجُ الیه فی البقاء. و لهذا قال: و قد یقولون.

و الجوابُ عن شبهتهم: امّا عن شبهة البناء: فهو انّا لا نسلّم انّ البنّاء، فاعلٌ للبناء، بل البناء، یُحدث میولاً قسریةً فی الاحجار والالآت، و یحرّکها باعتبار تلک المیول الی مواضع معیّنة فیحصل لها أوضاع و اشکال علی التّرتیب الّذی یضعها بعضها فوق بعض. و تلک الاوضاع و الهیئات، هی البناء، و البناء سببٌ لحرکات الالآت، و الحرکات معدّاتٌ لحصول البناء. فهو سببٌ لمعدّات البناء لا فاعل له.

و امّا عن الشُّبهة الثانیة: فلا نسلّم لزوم تحصیل الحاصل و انّما یلزم لو کان التّأثیر هو تحصیل الوجود و اخراجه من العدم، و لیس کذلک، بل التّأثیر هو استتباع المؤثر له و تعلیقه به، بحیث لو انعدم المؤثر، انعدم الاثر و یستحیل وجوده بدون وجود المؤثّر. و مثّلَ بالتّرتیب العقلی الّذی بین النّور و الشمس، و بالصورةالحاصلة فی المرآت مادام ذو الصّورة علی المحاذاة.

و عن الشّبهة الثّالثة: انّا لا نسلّم انّه لو کان محتاجاً الی الفاعل بعد حدوثه، لکان محتاجاً الیه فی وجوده مطلقاً حتّی یلزم التّسلسل بل یکون محتاجاً الیه من حیث الوجود الواجب بـالغیر. و حینئذٍ یندفعُ التّسلسل بالانتهاء الی واجب الوجود بالذات، م.

۱ - «یسمّی به»، خ.

العدم حتى يحتاج الى الفاعل، و قالو: لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجود مفتقراً الى موجد آخر، و البارى ايضاً موجودٌ و كذلک الى غير النّهاية. و نحن نوضّحُ الحال فى كيفيّة ذلک و فيما يجب ان يُعتقد فى هذا.»

الجمهورُ يظنّون انّ احتياج المفعول الى فاعله، انّما هو للمعنى المشترک بين معانى الفعل و الصنع و الايجاد و هوحصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى، احداث الفاعل ايّاه فقط، فاذا حدث، فقد استغنى عنه حتّى ان فنى الفاعل، بقى المفعول موجوداً، و انّما حمل اهل التّميز منهم على ذلک شيئان:

احدهما، مشاهدة بقاء الفعل كالبناء، بعد فناءا لفاعل كالبنّاء.

و الثانى، الاستدلال و قد ذكر منه وجهين: احدهما، انّ ايجاد الفاعل حال وجوده، يكون تحصيلاً للحاصل و هو خلفٌ. و الثانى: انّ الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل، لكان محتاجاً اليه فى وجوده، و اذن لكان الفاعل ايضاً كذلک و يتسلسل.

فقوله: «انّه قد سبق الى الاوهام العاميّة»، الى قوله: «بعد ما لم يكن»، اشارةٌ الى تقرير الوهم، حسب ما يعتقده العامّة. و قوله: «و قد يقولون: انّه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل»، الى قوله: «و قوام البناء»، اشارةٌ الى نظر اهل التّميز منهم فى ذلک و استدلالهم بالمشاهدة.

و قال **الفاضل الشارح**: و انّما قال: «و قد يقولون» و لم يقل: و يقولون، لانّ اكثر المُتكلّمين، لا يقولون بذلک. و ذلک انّهم و ان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمّى بالبقاء، عند من يثبته منهم، او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته. فهولاء و ان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل فى وجوده، لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده. فاذن، هم غيرُ قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، و امّا من عداهم فهُمُ القائلون بذلک.

و قوله:«لانّ العالم عنده انّما احتاج الى البارى»، الى قوله: «حتّى يحتاج الى الفاعل»، اشارةٌ الى استدلالهم الاوّل المذكور، و قوله«و قالوا: لو كان يفتقرُ الى البارى من حيث هو موجود»، الى قوله: «الى غير النّهايه»، اشارةٌ الى استدلالهم الثانى.

* تنبيهٌ *

«يجبُ علينا ان نحلّل[١] معنى قولنا: صنع و فعل و اوجد، الى الاجزاء البسيطة من مفهومه، و يحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضىّ.»

لّما ذكر انّ الجمهور يظنّون انّ احتياج المفعول الى الفاعل، انّما كان من جهة انّه مفعول او مصنوع او موجد، اراد أن يحلّل المعنى المُشترك بين هذه الالفاظ. و هو قولنا: موجودٌ بعد العدم، بسبب شىء، الى اجزائه البسيطة، و ينظر فيه أ جميعُ اجزائه معتبرةٌ فى الاحتياج، ام بعضها معتبرةٌ فيه فقط، الباقى مقارنٌ لذلک البعض بالعرض؟ ليتعيّن المعنى المتعلّق بالفاعل.

اقول: و انا استعملتُ لفظ «المحدث»، بدل قوله: «موجود بعد العدم بسبب شىء»، للتّخفيف.

فقوله: «فتقول: اذا كان شىءٌ من الاشياء معدوماً ثمّ اذا هو موجود بعد العدم بسبب شىءٍ ما، فانّا نقول له: مفعولٌ و لا نبالى الآن[٢]،كان احدهما محمولاً عليه الآخر، مُساوياً

---

١ - قوله: «يجبُ علينا ان نحلّل»، لمّا كان مذهب الحكماء، ان تعلّق المفعول بالفاعل، من جهةِ انّه موجودٌ، ليس بواجب بالذّات، اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب و ابطال ماسبق الى اوهام الجمهور، فقال: اذا كان شىء معدوماً، ثمّ وجد بسببٍ، فذلک الموجود بالغير بعد العدم نسمّيه مفعولاً، سواءٌ كان هذا معناه، او انقص منه حتّى يكون المفعول اخصّ، او ازيد حتّى يكون اعمّ. فالمُراد بالمُساواة، ليس تلازم المعنيين فى الصّدق، اذ ليس هيهُنا الّا معنى واحد؛ بل المُساواة فى اطلاق الاسم، حتّى أن كُلّ شىءٍ يُطلق عليه اسم المفعول، يُطلق عليه اسم المحدث و بالعكس. و انّما سماه مفعولاً تسهيلاً، فانّه اذا اراد أن يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبّر عنه بهذا اللفظ، فيسهل لاختصاره. و اذ قد سمّاه بالمفعول و كان المُتكلّمون يزيدون فى معناه و يقولون: المفعول هو الصّادر بشعور و اختيار. حدس انّه رُبما يتوهّم أنّ ما ذكره المتكلّمون، أنسب بالعرف من اصطلاحه و لهذا استدلّ من العُرف بانّ اصطلاحه اوفق، و ايضاً لما كان المفعول، فى زعم قوم أعمُّ من معنى المحدث، و فى زعم المُتكلّمين اخصّ منه و اصطلاحه ايضاً اخصّ، فرُبما يظنّ انّه جرى على ما ذهب اليه المُتكلّمون، و لهذا بيّن فساد مذهبهم فى ذلک، حتّى لا يقع هذا الغلظ، م.

٢ - «لان»، خ.

او اعمّ او اخصّ، حتّى يحتاج مثلاً الى ان يزاد، فيُقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشّىء بتحرّك من الشىء و بمباشرة و بآلة و بقصدٍ اختيارى، او غيره، او بطبع، او تولّد، او غير ذلك، او بشىء من مقابلات هذه.

فلسنا نلتفت الآن الى ذلك، على انّ الحقّ انّ هذه الامور، زائدةٌ على كون الشّىء مفعولاً.

و الّذى يقابلُهُ و يكون بسببِهِ، فانّا نقول له: فاعل. و الدّليل على هذه المُساواة، انّه لو قال قائل: فعلٌ بآلة او بحركة، او بطبع، لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً، او يتضمّن تكريراً فى المفهوم. امّا النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يمنع عن ان يكون بالطّبع، فاذا قال: فعل بالطّبع، كان كأنّه قال: فعل ما فعل. و امّا التّكرير فمثلاً لو كان مفهوم الفعل، يدخل فيه الاختيار فاذا قال: فعل بالاختيار كان كأنّه قال: انسان حيوان.»

معناه انّا نعبّر هيهُنا عن معنى المحدث بالمفعول، سواءٌ كان احدهما مقولاً على الآخر مُساوياً حتّى يكون كلّ مفعلول مُحدثاً و كلّ مُحدث مفعولاً، او اعمّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ محدث مفعولاً و لا ينعكس، او اخصّ حتّى يكون كلّ مفعول محدثاً و لا ينعكس.

ثمّ اشتغل ببيان كيفيّة التّفاوت بين المعنيين و ذكر انّ المفعول، انمّا يكون اخصّ من المحدث، اذا كان معنى المحدث، يصيرُ بزيادة معنى مخصّص مساوياً لمعنى المفعول، و اشار الى الزّيادات.

فذكر اوّلاً التّحرّك، فانّ المحدث قد يكون حدوثه بتحرّك من الفاعل، و قد لا يكون. ثمّ المُباشرة و الآلة، و المحدث بالمُباشرة، يقابله المحدث بآلة من وجه.(۱)

---

۱ - قوله: «و المحدث بالمُباشرة يقابلُهُ المحدث بآلة من وجه»، المحدث امّا ان يكون حدوثه عن الفاعل، لا بتوسّط شىء و هو المحدث بالمُباشرة، و امّا ان يكون حدوثه بتوسّط شىء و تلك الواسطة، امّا ان يكون من الفاعل ايضاً او لا، فان كان أيضاً من الفاعل، فهو المحدث بالتّوليد، كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الّذى هو منه ايضاً و ان لم يكن من الفاعل، فهو المحدث بالآلة، فيكون المحدث بالمُباشرة يقابلُهُ المحدث بالآلة من جهة و هى اشتماله على وسط، ليس من الفاعل ايضاً. و الاختيارُ و الطّبع، مُتقابلان من وجه، فانّ الاختيار لابُدّ فيه من

و هو ظاهرٌ، و يقابله المحدث بالتّولّد من وجه. و ذلک انّ بعض المُتکلّمین یقولون لحدوث الحرکة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولّد، لانّ الجسم، یحدث اوّلاً اعتماداً ثـمّ یتولّد من ذلک الاعتماد الحرکة، و یقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمُباشرة.

ثمّ ذکر الاختیار و الطّبع و هما مُتقابلان من وجه و الحدوث بهما ظاهرٌ.

و المقصود بیان انّ المفعول، لو کان مثلاً مُساویاً للمُحدث بالاختیار او بالتّولّد، لکان اخصّ من المحدث المطلق. و انمّا ذکر ذلک لانّ المُتکلّمین یطلقون الفعل عـلی کـلّ احداث یکون بارادة فاعلة و هو اخصّ من الاحداث المطلق.

و الحُکماء یطلقونه علی معنی یعمّ الاحداث و الابداع، فاستعمله الشیخ هیهُنا علی انّه مساوٍ للاحداث، و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول،[۱]

و الّذی یقابله یعنی المحدث علی انّه مساوٍ للفاعل. و اشار مع ذلک، الی انّ المُتکلّم، لیس فی هذا التّخصیص بمصیب و ان کان هذا البحث لفظیّاً. و ذلک لانّ الزّیادات، لیست بداخلةٍ فی مفهوم الفعل.

و استدلّ علیه بانّ مفهوم الفعل، لو کان مشتملاً علی بعض تـلک الزّیـادات، لکـان انضمام مقابل ذلک البعض الیه فی اللفظ، مقتضیاً للتّناقض، او کان انضمام عـین ذلک البعض الیه، مقتضیاً للتّکرار، و العُرفُ یشهد بخلاف ذلک.

قال الفاضل الشـارح: هذا البحث، لغویٌّ صرف. و المتکلّون یـلتزمون کـون احـدهما تکریراً و کون الثّانی تناقضاً، و یصرّحون به، فلا معنی لالزام ذلک علیهم.

قال: و الانصافُ انّ الحقّ معهم لانّ أهل اللّغة، لا یسمّون النّار فاعلةً للاحراق، و لا الماء فاعلة للتّبرید. و المرجع فی امثال هذه المباحث، الی الادباء، و اذ کان الامر کذلک، صحّ ما قُلناه.

الشّعور، و الطّبع لا یجبُ فیه ذلک، م.

۱ - قوله: «و استعمل المحدث علی انّه مساوٍ للمفعول»، الانسبُ ان یقال: استعمل المـفعول علی انّه مساوٍ للمحدث، و الفاعل علی انّه مساوٍ للمحدث، کما استعمل الفعل علی انّه مسـاوٍ للاحداث. فانّ الشیخ لم یستعمل المحدث و لا المحدث، بل المفعول و الفاعل، م.

اقول: ليس هذا البحث، خاصّاً بلُغةٍ دون لُغةٍ.[۱] و لذلک لم يقنع الشيخ على احد الفاظ «الصنع» و «الفعل» و «الايجاد»، مع اختلاف دلالالتها فى اُللغة العربية، بل اوردها جميعاً تنبيهاً على انّ المقصود، هو المعنى المُشترک بينها. و لمّا كان الفعل منها، كانّه ادّلُ على ذلک المعنى مجرّداً، و الايجاد و الصّنع كانّهما اشمل لاعتبار شىءٍ آخر، فوضع الفعل بازاء ذلک المعنى دونهما.

و انّما عدل المتكلّمون عن العُرف، لادّعائهم انّ نصوص التّنزيل و اهلُ اللغة بانّ اللّه، فاعلٌ يطابق قولهم بانّه فاعلٌ بارادة انّ الفاعل فى اللغة، هو الفاعل بالارادة. فردٌ الشيخ ذلک عليهم، باستشهاد العُرف. و لو انّهم قالوا: نحنُ نصطلح على تخصيص العُرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل.

و قول هذا الفاضل: انّ الحقّ معهم، من جهة اُللغة، لانّ اهل اُللغة لا يقولون للنّار، فاعلٌ للاحراق و لا للماءِ فاعلٌ للتّبريد، ليس بشىء و الدّليل عليه، ما جاء فى كلامهم: توقّوا اوّل البرد و تلقّوا آخره، فانّه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم. و قول الشاعر:

و عينان، قال اللّه كونا، فكـانتا   فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

و امثال ذلک، فانهّا اكثر من ان يُحصى.

و بالجملة، اذا جاز من حيث اُللغة ان يقال: البردُ و الخمر، فما المانع من ان يقال: فعل بغير ارادة؟ فان ادّعى احدٌ انّه مجازٌ، فعليه الدّليل، مع انّ دعوى المجاز تقتضى تسـليم

---

۱ – قوله: «اقول: ليس هذا البحث خاصّاً بلغة دون لغة»،

ـ ان قيل: كلام الامام، انّ الشيخ بحث فى انّ الفعل موضوعٌ لمعنىً اعمّ من ان يكون بالاختيار، او بالطّبع، او بالآلة، الى غيرذلک. و ليس هذا الّا بحثاً لُغوياً ليس من شأن الحكيم، و ليس فـى جواب الشارح ما يدفعه.

ـ قلنا: جواب الشارح انّ هذا لا يتعلّقُ باللغة، بل الشيخ اصطلح على ذلک فانّه قال: فانّا نقول: انّه مفعول و لهذا جمعَ بين الالفاظ الثّلاثة مع اختلاف دلالالتها فى اللغة. فانّ الصّنع و الايـجاد، يدُلّان فى اللغة على شعور و اختيار، بخلاف الفعل، و وضع الفعل بازاء المعنى المشترک بينها، لانّه ادلُّ عليه. و امّا المتكلّمون، فيزعمون انّ الفاعل فى اللغة، لا يُطلق الّا على الفاعل بالارادة. فردّ الشيخ عليهم باستشهاد العرف، م.

صحّة الاستعمال. و ذلک یدلُّ علی خلّو الکلام عن التناقض، علی انّ اهل اللُّغة فسّروا الفعل باحداث شیءٍ ما، فقط. و هذا یدلُّ علی ما ذهبنا الیه .

قوله : «فاذا کان مفهوم الفعل ذلک، او کان بعض مفهوم الفعل، فلیس یضرّنا ذلک فی غرضنا، ففی مفهوم الفعل وجودٌ و عدمٌ و کون ذلک الوجود بعد العدم، کانّه صفة لذلک الوجود محمولةً علیه. فامّا العدم، فلن یتعلّق بفاعل وجود المفعول، و امّا کون هذا الوجود موصوفاً بانّه بعد العدم، فلیس بفعل فاعل و لا جعل جاعل. اذ هذا الوجود، لمثل هذا الجائز العدم، لا یُمکن ان یکون الّا بعد العدم، فبقی ان یکون تعلّقه من حیث هو هذا الوجود، امّا وجود ما لیس بواجب الوجود، و امّا وجود ما یجب ان یسبق وجوده العدم.»

لمّا ذکر انّه اصطلح هیهُنا[1] علی انّ معنی الفعل، هو حصول وجود، بعد العدم عن سببٍ ما، سواءٌ کان هذا المعنی، هو نفس المفهوم منه ـ کما اصطلح علیه ـ او بعض المفهوم، منه ـ کما ذهب الیه المتکلّمون ـ فانّ هذا الخلاف، لا یضُرُّ فی مقصوده، شرعَ فی

١ – قوله: «لما ذکر انّه اصطلح هیهُنا»، حقّق البحث فی المقامین، احدهما ان المُتعلّق بالفاعل ای شیءٍ هو، و الثانی جهة التّعلق. امّا فی المقام الاول: فهو اذا وجد شیء بعد عدم، بسبب شیءٍ آخر، فلا شکّ انّ هُناک وجوداً بعد عدم، بسبب ذلک الشّیء سواءٌ کان ذلک الوجود بعد العدم فعلاً او لم یسم، فلا یضرّ فی ذلک الفرض. فهناک ثلاثةُ أشیاءٍ: الوجود، و العدم، و کون الوجود بعد العدم. فالمتعلّقُ بالفاعل، لیس هو العدم، لانّه نفیٌ صرفٌ، لا یحتاج الی فاعل، و لا کونه وجوداً بعد عدم، لانّه وصفٌ یعرض هذا الوجود لذاته. فتعیّن ان یکون المتعلّقُ الوجود، امّا من جهة الحدوث، او من جهةِ الامکان.

قال الامام: البحثُ هیهُنا امّا عن انّ المحتاج الی الفاعل من المفعول، أیّ شیء هو، اهو عدمُهُ السابق، او الوجود الحاصل، او کونه مسبوقاً بالعدم؟ و کلام الشیخ فی هذا الفصل، مجملٌ و محتملٌ لکل واحدٍ من الامرین. امّا البحث عن المحتاج الی الفاعل، فهو ما ذکرناه، و امّا البحث عن علة الاحتیاج، فهو انّ العدم السابق، لا یجوزُ ان یکون علةً له، و لا الحدوث، أعنی کون الوجود بعد العدم، لانّه کیفیةٌ مفتقرةٌ الی الوجود الی آخره.

فیقال له: امّا انّ کلام الشیخ مجملٌ فغیرُ مستقیم، بل صریحٌ فی الامر الاول، و امّا انّ الحدوث، لا یجوزُ ان یکون علةَ الاحتیاج، فهو فائدةٌ أفادها غیر متعلّقة بما فی الکتاب، م.

تحليل ذلك المعنى، و ذكر انّه يشتملُ على ثلاثة أشياء؛ وجود، و عدم، و كون الوجود بعد العدم، ثمّ بيّن انّ العدم ليس متعلّقاً بالفاعل، لانّه لا شىء و انّ كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس متعلّقاً به، لانّه صفةٌ واجبةٌ لمثل هذا الوجود، فانّ كثيراً من المُمكنات يلحقها اوصاف تجبُ بماهياتها لذواتها لا بشىءٍ آخر. فبقى ان يكون المتعلّق بالفعل، هو الوجود و ليس هو الوجود العامّ. فانّ وجود الواجب، لا يتعلّقُ بالفاعل. فاذن، هو امّا وجودُ شىءٍ ليس بواجب، و امّا وجود شىء مسبوق بالعدم و الاوّل أعمُّ من الثانى و سنبيّن فى الفصل التّالى لهذا الفصل، انّ المُتعلّق بالفاعل اوّلاً و بالذات، ايُّهُما هو.

و قد ذكر **الفاضل الشارح**: انّ البحث هيهُنا، يجبُ امّا لتعيين الشّىء المحتاج الى الفاعل، او لتعيّن سبب الاحتياج. و كلام الشيخ، مجملٌ و محتملٌ لهما، الّا انّ حملَهُ على الاوّل اولى.

قال: و سبب الاحتياج عند الحكماء، هو الامكان و عند المتكلّمين، هو الحدوث و هو باطلٌ، لانّ الحدوث، كيفيّةٌ للوجود متأخّرةٌ عنه، و هو متأخّرٌ عن الايجاد المتأخّر عن الاحتياج، الى الفاعل المتأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه، بهذه المراتب.

اقول: هذه فائدةٌ افادها، لكنّها غيرُ متعلّقةٍ بالمتن.

* تكملةٌ و اشارةٌ *[۱]

---

۱ – قوله: «تكملةٌ و اشارةٌ» هذا هو البحث فى المقام الثانى. و هو انّ الوجود المتعلّق بالفاعل، من اىّ جهةٍ يتعلق؛ من جهة انّه ليس واجباً بالذات، او من جهة انّه مسبوق بالعدم؟ فنقول: غيرُ الواجب بالذّات، اعمُّ من المسبوق بالعدم، لانّ غير الواجب بالذّات، اذا نظر الى مفهومها، امّا ان يكون دائماً او غير دائم و المسبوق بالعدم، لا يكون الّا غيرُ دائم و كُلّ واحدٍ من غير الواجب بالذّات و المسبوق بالعدم، يحمل عليه انّهُ متعلقٌ بالغير، امّا المسبوق بالعدم فظاهرٌ، و امّا الغير الواجب بالذّات، فلانّ وجوده، اذا لم يكن من ذاته، يكون من غيره قطعاً. و المحمولُ على امرين بينهما عمومٌ و خصوصٌ يكون للاعمّ بالذّات و للاخصّ بالواسطة. فيكون تعلّق الوجود بالفاعل، من حيث انّهُ ليس بواجب بالذّات.

«فالآن لنعتبر انّه لایّ الامرین یتعلّق؟ فنقول: انّ مفهوم کونه غیر واجب الوجود بذاته بل بغیره، لا یمتنع ان یکون علی احدهما واجب الوجود بغیره دائماً، و الثّانی واجبُ الوجود بغیره وقتاً ما. فانّ هذین، یحمل علیهما واجب الوجود بغیره، و یسلب عنهما واجب الوجود بذاته، من حیث المفهوم، او یمنع شیءٌ من خارج. و امّا مسبوقُ العدم، فلیس له الّا وجهٌ واحدٌ. فهو فی مفهومه اخصّ من المفهوم الاوّل و المفهومان جمیعاً یحمل علیهما التّعلّق بالغیر و اذا کان معنیان، احدهما اعمٌ من الآخر و یحمل علی

و قوله: اذا ثبت هذا، ثبتَ انّ التّعلّق بالغیر، یکون للمسبوق بالغیر دائماً، تفریع المقصود، فانّه لما استدلّ علی انّ التّعلّق للوجوب بالغیر، ثمّ اکّدهُ بانّ التّعلق لیس لکونه مسبوقاً بالعدم، رتّب علیه انّ التّعلق بالفاعل، ثابتٌ دائماً ابطالاً لما ظنّه الجمهور.

و النّظر من وجوه، فانّ المُراد بقوله: غیرُ الواجب بالذّات اعمٌ من المسبوق بالعدم، امّا العموم بحسب الخارج، او بحسب المفهوم، فان کان المُراد العموم بحسب الخارج، فلا نسلّم انّ غیر الواجب اعمٌ، بل کُلّ ما هو غیر الواجب، محدث. و کیف یکون کذلک و قد صرّح الشیخ بالعموم بحسب المفهوم، و ان کان المُراد العموم بالنّظر الی المفهوم، فلا نسلّم، انّ الواجب بالغیر اعمٌّ مطلقاً من المسبوق بالعدم، فان مفهوم المسبوق بالعدم، لا یقتضی ان یکون واجباً بالغیر، کما فرض الشیخ انّه لو کان المسبوق بالعدم واجباً لذاته، لم یتعلّق بالغیر، فیکون مفهوم المسبوق بالعدم اعمٌ من الواجب بالغیر و کیف لا یکون کذلک و مفهوم المسبوق بالعدم، شیءٌ له السبق بالعدم و ذلک الشّیء، یُمکن ان یکون واجباً لذاته.

غایة ما فی الباب، انّ الدّلیل من الخارج، دلّ علی انّ کُلّ مسبوق بالعدم، فهو واجبٌ بالغیر، لکن هذا لا یستدعی خصوصیة بحسب المفهوم. فیکون عموم من وجه لا مطلقاً.

و لئن سلّمناه، لکن لا نسلّم، انّ المحمول علی امرین، بینهما عمومٌ و خصوصٌ فی المفهوم، یکون للاعم= اوّلاً و للاخصّ ثانیاً. و انّما یکون کذلک، لو کان ذاتیاً للاخصّ، فانّ الکاتب و الانسان، یحمل علیهما النّاطق، و الکاتب، اعمٌ بالمفهوم من الانسان، مع انّ النّاطق لیس للکاتب اوّلاً بالذات، و الواجبُ بالغیر، لیس بذاتی للمسبوق بالعدم و من ادّعی ذلک، فعلیه الدّلیل.

و قوله: فاذن، لو کان لحوقه للاخصّ بذاته، لما کان لاحقاً لغیر الاخصّ، لیس بتام لانّا لا نسلّم انّه لو لحق الاخصّ بالذّات، لم یلحق غیر الاخصّ بالذّات. غایةُ ما فی الباب، انّه یلحقهما بحسب الذّات، لکنّه لیس بممتنع لجواز اشتراک الامور المُختلفة فی اللوازم، م.

مفهومیهما معنی، فانّ ذلک المعنی للاعمّ بذاته اوّلاً، و للاخصّ بعده ثانیاً، لانّ ذلک المعنی، لا یلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ من غیر عکس، حتّی لو جاز هیهُنا ان لا یکون مسبوق العدم، یجبُ وجوده بغیره و یمکن له فی حدّ نفسه لم یکن هذا التّعلّق.

فقد بان انّ هذا التعلّق، هو بسبب الوجه الآخر و لانّ هذه الصّفة، دائمة الحمل علی المعلولات، لیس فی حال الحدوث فقط. فهذا التعلّق، کائنٌ دائما، و کذلک لو کان لکونه مسبوق العدم، فلیس هذا الوجود انّما یتعلّق حال ما یکون بعد العدم فقط، حتّی یستغنی بعد ذلک عن ذات الفاعل.»

یریدُ ان یبیّن انّ الوجود المتعلّق بالغیر، المذکور فی الفصل المتقدّم، أ هو لکونه ممکناً لذاته واجباً لغیره یتعلّق بالغیر، ام لکونه محدثاً مسبوقاً بالعدم؟ فانّ بذلک فساد ما ذهب الیه الجمهور.

فذکر اوّل من هذین المعنیین، اعمٌّ من الثانی. و ذلک لانّ الممکن الموجود و هو الواجب بغیره، یُمکن ان ینقسم الی غیر مسبوق بالعدم و هو الواجب بغیره دائماً، و الی مسبوق بالعدم و هو الواجب بغیره وقتاً ما. فاذن، الواجب بالغیر، یشتمل علی هذین القسمین، من حیث المفهوم الّا ان یمنع شیءٌ من خارج المفهوم. فالواجبُ بالغیر، اعمٌّ من حیث المفهوم، و قد یحمل علیهما معاً التّعلّق بالغیر.

و هذه قضیّةٌ جعلها صُغری قیاس و کُبراه انّ کلّ معنیین، احدهما اعمٌّ من الآخر یحمل علیهما معنی ثالث، فانّ ذلک المعنی، یکون للاعمّ اوّلاً و بالذّات و للاخصّ بعده و بسببه.

و بیان ذلک: انّ ذلک المعنی، لا یلحق الاخصّ الّا و قد لحق الاعمّ، و یمکن ان یلحق الاعمّ من غیر ان یلحق الاخصّ. فاذن، لو کان لحوقه للاخصّ بذاته، لما کان لاحقاً لغیر الاخصّ. و لمّا ثبت ذلک، انتج القیاس المذکور انّ التّعلّق بالغیر للواجب بغیره اوّلاً و بالذّات، و للمسبوق بالعدم ثانیاً و بسببه یعنی بسبب الوجوب بالغیر.

ثمّ اکّد ذلک بانّ التّعلّق، لیس للمسبوق بالعدم، بسبب کونه مسبوقاً بالعدم و ذلک لانّه لو جاز أن لا یکون فی حدّ نفسه واجباً لغیره، بل کان واجباً لذاته مع کونه مسبوقاً بالعدم، لم یکن له تعلّق بالغیر.

فقد بان اذن انّ التّعلّق هو بسبب الوجه الأُخری، أی بسبب کونه واجباً بالغیر. و اذا ثبت انّ التّعلّق بالغیر، یکون للمسبوق بالغیر دائماً لا فی حال حدوثه فقط، بل فی جمیع

اوقات وجوده، فثبت انّ هذا التّعلّق للمفعول كائنٌ دائماً، بخلاف ما ظنّه الجمهور.

ثمّ ذكر انّ علّة التعلّق، لو كان ايضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم، على ما ظنّوه لكان التعلّق ايضاً دائماً، لانّ هذه الصّفة حاصلةٌ للمفعول المسبوق بالعدم، فى جميع اوقات وجوده، و ليست خاصّة بحالة حدوثه فقط، حتّى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله. فهذا تقريرُ ما فى الكتاب.

و اعترض الفاضل الشارح، على الشيخ[1] فقال: انّه تكلّمَ فيما لا حاجة اليه، و لم يتكلّم

---

١ - قوله: «و اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ»، قال الامام: تكلّم الشيخ فيما لا حاجة اليه و لم يتكلّم فيما اليه حاجة، امّا انّه تكلّم فيما لا حاجة اليه، فانّه اطنب فى الفصل السابق فى ان المتعلّق بالفاعل وجودُ الشىء و لا حاجة اليه، اذ لا خلاف لاحدٍ فى ذلك. و امّا انّه لم يتكلّم فى المحتاج اليه، فلانّ محل النّزاع هيهُنا امران:

احدهما، انّ الدّائم، هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر ام لا؟ فانّ الحكماء ذهبوا الى انّ العالم ازليٌّ و ازليّتُهُ، لا يُنافى افتقاره الى البارى تعالى، و الجمهور قالوا: لو كان ازلياً لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلى الى الفاعل. فاذا اختلفوا فى الازلى، فالدّائم الّذى هو ازلى و ابدىٌ، أولى بالخلاف.

ثمّ انّه لم يذكر فى هذا الفصل، ما يثبت الامرين، بل صادرٌ على المطلوب، لانّ قوله: «مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين: احدهما واجب الوجود بغيره دائماً، و الثّانى واجب الوجود بغيره وقتاً ما»، ليس معناه الّا انّ الدّائم، يُمكن ان يكون واجباً بغيره متعلقاً به و هو اول المسئلة. و ايضاً قوله: «لو فرضنا انّ المسبوق بالعدم، واجبٌ بذاته، لم يفتقر الى الغير»، هو ايضاً محل النّزاع، لانّ الّذين يزعمون انّ علّة الحاجة «الحدوث»، ذهبوا الى انّه متّى تحقّق الحدوث، وجبَ الحاجة الى المؤثر، سواءٌ كان هناک الامكان او لا، و اذا لم يتحقّق الحدوث، لا نقع الحاجة و ان حصل الامكان. و ان ادّعى انّ احتياج الممكن الى المؤثر ضرورىٌ سواءٌ كان دائماً او لم يكن، فما هذا الاطناب، بل جميع ما ذكره من اوّل النّمط الى آخر هذا الفصل، يكون حشواً. و ان كان تلک القضيّة بُرهانية فما ذكر فى البيان، ليس الّا لعادة الدّعوى.

و اقول: لمّا حكى الشيخ مذهب الجمهور، من انّ تعلّق المفعول بالفاعل، من جهة الحدوث، حتّى انّه اذا خرج من العدم الى الوجود، لم يبق له تعلقٌ به، حاول ان يبيّن خطأهم و لا شکّ انّه لو قال:

المفعول، ليس بواجب لذاته فی شیءٍ من اوقات وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته فی شیءٍ من الاوقات، فيكون وجوده من الغير فیَ جميع اوقات وجوده، فيكون متعلّقاً بالفاعل دائما، كفى فی بيان خطأهم، لكنّه سلک طريقاً آخر و ليس تعيين الطّريق بلازم، على انّ فيه فائدتين: تحقيقُ عليّة الامكان، و ابطال عليّة الحدوث. فوضع المفعول، بازاء المحدث و ان اعتبره اصحابه اعمّ منه، لانّ نظر الجمهور مقصورٌ عليه، اذ لم يثبتوا من المُمكنات شيئاً غير المحدث، و فتش عنه انّ المتعلّق بالفاعل، ایّ شیء هو؟ ثمّ انّ تعلّقه على ایّ جهة؟

فبيّن فی المقام الاوّل: انّ المتعلّق وجود المفعول. و القوم، و ان كانوا موافقين معه فی ذلک، الّا انّ الاتّفاق ليس بحجّة فی الحكمة، و على الحكيم، البيان بالبرهان، سواءٌ كان مُتفقاً عليه او لا.

ثمّ بيّن انّ سبب التّعلّق، الوجوب بالغير لا الحدوث، حتّى يعلم انّ المفعول، متعلّقٌ بالفاعل فی جميع اوقات وجوده و ليس مطلوب الشيخ فی هذا الفصل الّا هذا. و امّا انّ الدّائم، يصحُّ ان يفتقر الى المؤثر فهو و ان كان لازماً من هذا البحث، لانّه لمّا كان سببُ التّعلق هو الامكان، فالدّائم اذا كان ممكناً يكون مفتقراً الى الفاعل، الّا انّه ليس مطلوباً للشّيخ هيهُنا. على انّ الامام حقّق ان لا خلاف فی هذه المسئلة، فليس فی بيانه مصادرةٌ على المطلوب.

و امّا من زعم: انّ علّة الحاجة الحدوث، زعم انّ الحدوث متى تحقّق، تحقّقت الحاجة و ان لم يتحقّق الامكان، فليس بشیء، لانّه و ان زعم كذلک، الّا انّه زعمٌ فاسدٌ، فانّ الواجب لذاته، يمتنعُ ان يحتاج الى الغير و الّا لم يكن واجباً لذاته قطعاً.

و قال الشارح، امّا قوله: لا خلاف فی انّ المتعلّق بالفاعل، هو الوجود، فليس كذلک، لانّ منشأ الخلاف، ليس الّا فی ذلک، فالحُكماء ذهبوا الى انّ المتعلّق بالفاعل وجوده سواءٌ كان حادثاً او لا و الجمهور قالوا: المتعلّق بالفاعل، حدوثه لا وجوده، فالشيخ حقّق فی الفصل المتقدّم، انّ المتعلّق بالفاعل وجوده.

و لمّا لم يكن المتعلّق بالفاعل هو الوجود، كيف ما كان حتى انّ وجود الواجب، يكون متعلّقاً بالفاعل، حقّق فی التّكملة انّ المتعلّق هو الوجود، من جهة الوجوب بالغير، لا من جهة الحدوث، حتّى يعلم انّ احتياج المفعول الى الفاعل فی سائر اوقات وجوده و ليست الحاجة مخصوصة بوقت الحدوث.

و نحن نقول: لا معنى للحدوث الّا كون الوجود مسبوقاً بالعدم. و قد سبقَ انّ هذا الوصف، ذاتیٌ لهذا الوجود. فالقول بانّه متعلّقٌ بالفاعل، غيرُمعقولٍ لا يذهب اليه عاقل.

فيما اليه حاجة. و ذلک انّه اطلب فی الفصل السّالف، فی انّ المفتقر الی الفاعل، هو وجود الحادث و لا حاجة الی ذلک، لعدم الخلاف فیه، و لم یتکلّم فی انّ علّةالحاجة هی

ـ لا یُقال: المُراد بالحدوث، خروجه من العدم الی الوجود.

ـ لانّا نقول: لیس معنی الخروج من العدم الی الوجود، الانتقال و الحرکة، فانّ حرکة المعدوم محالٌ، بل لا معنی له الّا ان یکون موجوداً بعد عدمه. فالمتعلّقُ بالفاعل، هو کونه موجوداً، و امّا کونه بعد العدم، فلا تعلّق له بالفاعل اصلاً. نعم، یفهم من مذهبهم هیهُنا انّ هذا الوجود، لا یتعلّقُ بالفاعل الّا وقت حدوثه و خروجه من العدم. و هو مُراد الشّیخ فیما حکاه عنهم فی صدر النّمط، لا انّ المتعلّق هو الحدوث، کما ظنّه الشارح.

فالحدوثُ فی محلّ النّزاع، لیس فی مقابلة الوجود، بل فی مقابلة الامکان. و لیت شعری انّ من یقول: المُتعلّق هو الحدوث، فسببُ التّعلق عنده، ای شیءٍ هو؟! هل هو الحدوث او غیره؟ فلیس هذا الکلام الّا مشوشاً. و قوله: سواءٌ کان المتعلّق حادثاً او غیر حادث، یناقضُ ما قد مرّ من الاصطلاح، علی انّ المفعول هو الحادث.

قال الشارح، و امّا قوله: محل النّزاع انّ علة الاحتیاج الامکان او الحدوث، و لم یتکلّم فیه، فانّما لم یتکلّم، لانّ هذا البحث، لیس بمفیدٍ، اذ غرضُهُ من هذا الفصل، لیس البیان احتیاج المفعول فی سایر اوقات وجوده الی المؤثر، لیبطل به الاوهام العامیة و لو فرضنا انّ علّة الاحتیاج الحدوث و،الاحتیاج فی جمیع الاوقات حاصلٌ، لم یضرّهُ اصلاً کما نبّه علیه فی آخر الفصل. و ان فرضنا انّ علّة الحاجه الامکان و یکون الممکن غیرُ موجود و لا یتعلّق بالفاعل لم ینفعه.

و نقول: قد ذکر اوّلاً انّ هذا الفصل، لبیان أنّ سبب تعلّق المفعول بالفاعل، الامکان او الحدوث و لا معنی لسبب التّعلق، الّا علة الحاجه، فیکون الشیخ باحثاً عن علّة الحاجة مثبتاً لها، فلو لم یکن مفیداً له، لکان اشتغالاً بما لا یعنیه. قال: و امّا قوله: لم یبین انّ الدّائم مفتقرٌ الی الغیر، فلیس بشیءٍ، لانّه بیّن انّ الواجب بالغیر، یُنافی الدّائم، و انّ علّة التّعلق، هو الوجوب بالغیر، فالدّائم، ان کان واجباً بالغیر، یکون متعلقاً بالغیر.

اقول: الامام لم یقل، انّ الشیخ لم یبیّن هذا المطلوب اصلاً و انّما قال: الّذی ذکره، لیس بیاناً نافعاً، بل مُصادرة علی المطلوب. و ما ذکره الشارح، لا یصلح جواباً للمُصادرة علی المطلوب، و امّا انّه بیّن انّ علة التّعلّق هو الوجوب بالغیر، فهو مناف لما سبق، من انّ البحث عن علة الحاجة، لیس بمفیدٍ.

الحدوث ام لا، و الدّائم هل يفتقرُ الى مؤثر ام لا؟ و هذا هو محلّ الخلاف.

و معنى قوله: «الواجب بالغير، ينقسمُ الى الدّائم و الى غير الدّائم»، ليس الّا انّ الدّائم، يصحُّ أن يكون مفتقراً الى المؤثّر. و النزاعُ لم يقع الّا فيه. و هو مُصادرة على المطلوب.

اقول: امّا قوله: لا حاجة الى بيان انّ وجود الحادث، مفتقرٌ الى الفاعل، اذ لا خلاف فيه، فليس بصحيحٍ، لانّ منشأ الخلاف، هو انّ المفعول فى ایّ شیءٍ یتعلّقُ بفاعله. فذهب الحکماء، الى انّه یتعلّقُ به فى حدوثه، دون وجوده، کما حکى الشيخ عنهم فى صدر النّمط، و اعترف به هذا الفاضل.

و کان من الواجب ان یحقّق الحقّ فی ذلک، فحقّق فی الفصل الّسالف انّه یتعلّق به فی وجوده، ثمّ انّه احتاج الى بيان انّ سبب تعلّق هذا الوجود، ما هو اذ لم یکن الوجود متعلّقاً بالفاعل، کیف اتّفق لیظهر من ذلک انّ التّعلّق حاصلٌ فی جمیع اوقات هذا الوجود او فی وقت حدوثه فقط، فان مطلوبه یتمُّ بذلک فبیّنه فی هذا الفصل. و لذلک سمّاه بـ«التکلمة».

و لمّا ظهر انّ سبب التّعلّق، هو الوجوب بالغير، ظهر انّ الواجب بالغير، سواءٌ کان دائماً او غيرُ دائم، متعلّقٌ بالغير فی وجوده، ما دام موجوداً و هذا مطلوب الشيخ، امّا البحث عن علّة الحاجة، أ هو الامكان، أم هو الحدوث، فليس بمفيدٍ فی هذا الموضع، لانّ علّة الحاجة، لو کان هو «الحدوث» و کان المحدث محتاجاً فی جمیع اوقات وجوده، لم یکن للشّیخ هیهُنابضارّ، کما صَرّح به فی آخر الفصل، و لو کان هو «الامکان» و کان الممکن، غير موجود و غيرُ متعلّق بالفاعل، لم یکن بنافعٍ له. فلذلک لم یتعرّض الشيخ لهذا البحث.

و امّا قوله: انّه لم یبیّن انّ الدّائم، هل یفتقر الى مؤثر ام لا، فليس بشیءٍ ایضاً، لانّه بیّن انّ الواجب بالغير، لا یُنافی الدّائم، و انّ علّقه التعلّق بالغير، هو الوجوب بالغير، فالدّائم ان کان واجباً بغيره، کان مُفتقراً و الّا فلا. و هذا القدر کاف، بحسب غرضه هیهنا.

ثمّ قال: و التّحقیق انّ الخلافَ هیهُنا بین الحکماء و المُتکلّمین، لفظیٌّ(۱) لانّ

---

۱ - قوله: «و التّحقیق انّ الخلاف هیهُنا لفظیٌ»: قال الامام: لا خلاف فی انّ الدّائم هل یصحُّ ان یفتقر الى المؤثر ام لا؟ فانّ المُتکلّمین اتّفقوا على انّ العالم بتقدیر کونه ازلیاً یصحُّ ان یکون مستنداً الى علة موجبة، لکنّهم نفوا العلة الموجبة و المعلول الازلی، لا بهذا الدلیل، ای لا بانّ الازلی یستحیلُ ان یکون مفتقراً الى المؤثر، بل بالدّلالة على قدرة المؤثرة، و الفلاسفة اتّفقوا

المكلّمين، جوّزوا ان يكون العالم على تقدير كونِهِ ازلياً، معلولاً لعلّةٍ، لكنّهم نفوا القـول

على ان يكون مستند الى الموجب، و يمتنع ان يكون مستنداً الى القادر.

ـ فمن يقول: الدّائم هل يصحُّ ان يكون مفتقراً الى المؤثر؟

ـ يقال له: امّا الى المؤثر الموجب، فيصحُّ بالاتقاق، و امّا الى المؤثر المختار، فلا يصحُّ بالاتفاق، فلا خلاف اصلاً فى هذه المسئلة، نعم اختلفوا فى انّ العالم على تقدير كونه ازلياًا، هل يسمى فعلاً؟ و هل يسمّى علته فاعلاً؟ و هذا خلافٌ لغوىٌ صرف.

اقول: الخلاف فى هذه المسئلة و الخلاف فى علة الحاجة، متلازمان لانّه لو كان علّة الحـاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة، و لو كان العـلة الامكـان، وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة، و كذلك لو امتنع احتياج الازلى لكان علِة الحاجة الحدوث، فانّه لو كان علّتها الامكان، لزم احتياج الازلى، و لو امكن احتياج الازلى، كان عـلّة الحـاجة الامكان، فانّه لو كان علّتها الحدوث، امتنع احتياجه، فلا الخلافان.

فلو لم يكن فى تلك المسئلة خلافٌ، لم يكن فى هذه المسئلة ايضاً خلاف، لكنّ الخلاف فى انّ علّة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث، ممّا لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره.

و امّا كلام الشارح، فحاصلُهُ انّ الامام نقل فى رفع الخلاف عن الفـريقين قـضايا ثـلاثة نـقلاً غير مطابق:

احديها، انّ المتُكلّمين، جوّزوا استناد الازلى الى علة موجبة، و انّما نفوا ازلية العالم بالدّلالة على قدرة المؤثر فيه، فهذا نقل عنهم، بانّهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار، و ليس كذلك فى ساير كُتُبهم، بل الامرُ بالعكس.

و ثانيها، انهم نفوا القول بالعلّة و المعلول، و هو ايضاً كذب لما ذكر.

و ثالثها، انّ الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر، و هو ايضاً ليس كذلك، لذهابهم الى ان الّله تعالى قادرٌ مختارٌ مع انّ العالم ازلى و لا منافاة، لانّ القدرة هى كون الذّات بحيث ان شاء فعل، و ان شاء ترک، و الشّرطيةُ لا يستدعى وجود المُقدّم او عدم وقوعه، بل مقدمٌ شرطيةُ الفعل واقع دائما، و مقدّم شرطية التّرک غير واقع دائماً، بل يبحثون تارةً عن العالم انّه فعلٌ ازلى مستندٌ الى فاعل تامّ الفاعلية، و هذا بحثٌ طبيعيٌ لانّه بحث عن العالم المُشتمل عـلى الاجسـام و الجسمانيّات الماديّة، و اُخرى يبحثون هن المبدأ الاول انّه فاعلٌ ازلىٌ تامٌ فى الفاعلية معلوله ازلى، فهو بحث عن واجب الوجود، بان آثاره ازلية، فيكون من الابحاث الالهية، و فى البحث الطّبيعى نظر،م.

بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثّر فى وجود العالم قادراً.

و امّا الفلاسفة، فقد اتّفقوا على انّ الازلىّ، يستحيلُ ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فاذن حصل الاتّفاق على ان كونُ الشّىء ازلياً يُنافى افتقاره الى القادر المُختار، و لا يُنافى افتقاره الى العلّة الموجبة. و اذا كان الأمر كذلک، ظهر انّه لا خلاف فى هذه المسئلة.

اقول: هذا صلحٌ عن غير تراضى الخصمين. و ذلک انّ المُتكلّمين باسرهم، صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً، من غير تعرّضٍ لفاعلهِ فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار، ثّم ذكروا بعد اثبات حدوثه انّه محتاجٌ الى المحدث، و انّ محدثه، يجبُ ان يكون مختاراً لانّه لو كان موجباً، لكان العالم قديماً و هو باطلٌ بما ذكروه اوّلاً. فظهر انّهم ما بنوا حدوث العالم، على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث. و امّا القول بنفى العلّة و المعلول، فليس بمتّفقٍ عليه عندهم، لانّ مثبتى الاحوال من **المعتزلة**، قائلون بذلک صريحاً. و ايضاً اصحاب هذا **الفاضل**، اعنى **الاشاعرة** يُثبتون مع المبدأ الاوّل قُدماء ثمانية سمّوها «صفات المبدء الاوّل».

فهُم، بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة، و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علّتها، و هذا شىءٌ ان احترزوا عن التّصريح به لفظاً، فلا محيص لهم عن ذلک المعنى، فظهر انّهم غيرُ متّفقين على القول بنفى العلّة و المعلول، مع اتّفاقهم على القول بالحدوث.

و امّا الفلاسفة، فلم ينبّهوا على انّ الازلى، يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار، بل ذهبوا الى انّ الفعل الازلى، يستحيلُ ان يصدُرَ الّا عن فاعلٍ ازلىٍ تامٍّ فى الفاعلّية، و انّ الفاعل الازلى التامّ فى الفاعليّة، يستحيلُ ان يكون فعله غير أزلى.

و لمّا كان العالم عندهم فعلاً ازليّاً، اسندوه الى فاعلٌ ازلى تامّ فى الفاعليّة. و ذلک فى علومهم الطّبيعيّة، و ايضاً لمّا كان المبدأ الاوّل عندهم ازلياً تامّاً فى الفاعليّة، حكموا بكون العالم الّذى هو فعلة ازليّاً. و ذلک فى علومهم الالهيّة، و لم يذهبوا ايضاً الى انّه ليس بقادرٍ مختار، بل ذهبوا الى انّ قدرته و اختياره، لا يوجبان كثرة فى ذاته، و انّ فاعليّتة، ليست كفاعليّة المُختارين من الحيوانات، و لا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانيّة على ما سيجىء بيانه.

* تنبيهٌ *

«الحادث بعد ما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه ليس كقبيليّة الواحد الّتى هى على الاثنين الّتى قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً فى حصول الوجود، بل قبليّة قبل لا تثبت مع البعد و مثل هذا، ففيه ايضاً تجدّد بعديّة بعد قبليّة باطلة، و ليس تلك القبليّة هى نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد. فهى شىءٌ آخر لا يزال فيه تجدّد و تصرّم على الاتّصال. و قد علمت انّ مثل هذا الاتّصال، الّذى يوازى الحركات فى المقادير، لن يتألّف من غير مُنقسمات.»

يُريدُ بيان انّ كُلّ حادث، فهو مسبوقٌ بموجود غير قارّ الذّات[۱] متّصلٌ اتّصال

---

۱ - قوله: «يُريد بيان انّ كلّ حادث فهو مسبوق بموجود غيرُ قارّ الذّات» و الدّليل عليه، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن، فيكون له قبل ضرورة انّ البعديّة بالقياس الى قبلية. و ذلك القبل، يوجبُ اجتماع الوجود و العدم و انّه محالٌ. فالقبل، ليس نفس العدم، لانّ العدم بعد، كالعدم قبل، و ليس القبل ببعد، و لا ذات الفاعل، لانّه يكون بعد و قبل و مع، فهو امرٌ آخر غيرُ قارّ الذّات، لانّه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث، يكون بين ابتداء الحركة و انتهاء حدوث الحادث قبليات و بعديات مُتصرّمةٌ متجددةٌ، اذ كل جُزء يفرض من تلك الحركة، فهى قبل الحادث، فيكون بازاء أجزاء الحركة قبليات بعضها مُتصرّمة و بعضها متجددةٌ، فيكون ذلک القبل متصلاً غير قار و هو الزّمان و الاعتراض من وجوه:

الاوّل، انّ قوله: القبل ليس نفس العدم، امّا ان يُراد به العدم الّذى يتعقّبه الحادث، أو مطلق العدم. فان أُريد المقيّد فلا نسلّم انه بعد الحادث، و ان أُريد المطلق، فغاية ما فى الباب، انّ القبل، لا يكون مطلق العدم، لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المقيّد اعنى الّذى يتعقّبه الحادث.

الثانى، النّقض بالزّمان، فانّه يُمكن ان يقال: القبل لا يجوزُ ان يكون الزّمان، لانّه يكون بعد.

ـ فان قلت: الزّمان الّذى هو قبل، مغايرٌ للزمان الّذى هو بعد.

ـ فنقول: كذلک العدم الّذى هو قبل الحادث، مغايرٌ للعدم الّذى بعده، لانّ هذا العدم طارىءٌ، و ذلک ازلىّ زايل. و فرّق بين الطارىء و الزايل.

الثّالث، انّ الحادث، اذا كان بعد ان لم يكن، يكن عدمه قبل وجوده بالضّرورة و ذلک يناقضُ انّ القبل ليس هو عدم الحادث.

الرّابع، سلّمنا أنّ القبل امرٌ مغايرٌ، لكن لا نسلّم انّه غيرُ قار.

ـ قوله: لانّه اذا فرض حركة تنطبق على اوّل الحادث.

ـ قلنا: مُعارضٌ بانّه اذا فرض قبل الحدث شىءٌ ثابتٌ لا تجدّدُ فيه و لا تصرّم، فلا يكون فى القبل تجدد و تصرّم، فلا يكون غير قارّ الذّات. و لئن سلّمنا انّه غير قارّ، لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المُتجدّدة المُتصرّمة؟ و الجواب عن هذه الاعترضات: انّ التّرديد فى القبل بالذّات، فانّه لابُدّ منه، اذ معروض القبليّة أن عرضه القبليّة بالذّات فذاک، و ان عرضه القبليّة بواسطة شىء الآخر، هو القبل بالذّات. و اليه اشار بقوله: و ليست القبليّة نفس العدم، فان معروض القبليّة اذا كان قبلاً لذاته، فكانّه نفس القبلية. اذا تمهد هذا، فنقول:

وجود الحادث بعد ان لم يكن بعديّة بالقياس الى قبلية، فلابُدّ من معروض القبليّة بالذات. و لا شکّ ان معروض القبليّة بالذّات، يستحيلُ ان يكون معروض البعديّة، فمعروض القبليّة، لا يكون نفس العدم، لانّ العدم، لو اقتضى لذاته القبلية، لا يكون بعد ذات الفاعل و الّا لم يصر معاً و بعد. فتعيّن أنّ يكون معروض القبليّة بالذّات امراً مُغايراً لهما. و عروض القبلية للعدم، بواسطة ذلک المعروض، حتّى انّا استدللنا على وجود ذلک المعروض، بعروض القبلية للعدم. و اذا ثبت انّ معروض القبلية، امرٌ مغايرٌ فهو غير قارّ، بل هو متجددٌ متصرّم، لانّ ذلک القبل، يمتدُّ الى الازل، و كُلّ جزء يفرض منه يكون سابقاً على جزءٍ آخر، فانّ القبليّة التى من سنتين، يكون قبل القبلية الّتى من سنة فهناک قبليات و بعديات مُتصرّمة و متجددة و لكن رُبما يمنع كون ذلک فى بادیء النّظر.

فالشّارح فرض الحركة بطريق التّمثيل، حتّى يتبيّن ذلک و الّا لم يكن فى الاستدلال اليه حاجة. ثمّ ذلک القبل، يحتمل التّقدير و الزّيادة و النّقصان، لاّن قبل زيد الى نوح ـ مثلاً ـ اطول و أزيد الى موسى، فيكون مقداراً. و الحاصلُ انّ لمعروض القبلية بالذّات خواصٌ:

احديها، انّه يُمكن له اجزاء، فان قبل زيد الى نوح، يمكن ان ينقسم و يقال قبل زيد الى عمرو ـ مثلاً ـ ثمّ الى بكر، ثمّ الى خالد، ثمّ الى نوح. و هذا يظهر غاية الظّهور فى الحركة الّتى فرضها الشارح. فانّ قبل الحادث الى ابتداء الحركة، ينقسم الى قبله الى ربع الحركة، ثم الى نصفها، ثمّ الى ثلاثة ارباعها.

الثّانية، انّ تلک الاجزاء لا يجتمع معاً، بل كُلّ جزء يفرض، فهو قبلٌ بالقباس الى اجزاء، بعد بالقياس الى آخر.

الثّالثة، انّه يقبل التقدير، فالقبلُ بالذّات، كمٌ لاحتماله التّقدير، متصلٌ لقبوله الانقسام الى اجزاء، غيرُ قارّ الذّات لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود، فهو الزّمان فلا يُقال: انّه الحركة، لانّ الحركة

ليست بكمّ فى ذاتها، لعدم قبولها التّقدير فى نفسها، اذ لا يُقال: حركةٌ طوليٌ، بل حركةٌ فى زمان اطول او فى مسافة اطول، نعم هذا الامتداد، لمّا كان غير قارّ الذات، لا يكون الّا بحيث يكون تغيراً لا يقع دفعةً، بل تدريجاً و هو الحركة فيكون الزّمان مقدار الحركة لا من كُلّ وجه، بل من حيث عدم الاستقرار.

يبقى ان يُقال: لمّا كان هذا الامتداد، لا يجتمع اجزائه فى الوجود، لم يكن موجوداً ضرورة انّه لو كان موجوداً لاجتمع اجزائه فى الوجود، فلا يكون الزّمان موجوداً.

فنقول: هذا الامتداد، و ان لم يوجد فى الخارج، الّا انّه بحيث لو فرض وجوده فى الخارج و فُرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء، لا تجتمع تلك الاجزاء معاً، و كان بعضها مُتقدّماً على البعض و لا يكون الامتداد فى العقل كذلك، الّا اذ كان فى الخارج شىءٌ غير قارّ الذّات، يحصل فى العقل، بحسب استمراره و عدم استقراره ذلك الامتداد، فانّ الزّمان كالحركة امرٌ مستمرٌ فى الخارج، لا جزءٌ له، لكن اذا حصل ذلك الامر المُستمر الغير المستقر فى الخارج، يحصل له امتدادٌ فى الذهن، اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معاً، و كان فيها تجددٌ و تصرّم. و هذا الامتداد، ينطبق على الحركة و المسافة. و لا شكّ فى انّا ندرك القبل، امتداداً الى الازل، و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد، بانّ احدها يتقدّمُ على الآخر، لو كان موجودة فى الخارج. فدلّ ذلك على أنّ فى الخارج شيئاً غير مستقر، يكون ذلك الامتداد الحاصل فى العقل منه.

هذا هو التّحقيق فى هذا المقام، لا يعرفُ كنهه الّا بدقيق النّظر و التّأمل و هو معنى قولهم: الموجودُ من الحركة فى الخارج، هو الحصول فى الوسط و انّه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع، و كذلك الموجود من الزّمان شىءٌ غير منقسم يفعل بسيلانه الزّمان كما انّ النّقطة يفعل بسيلانها الخط.

و عند ذلك يظهر اندفاع ما يُقال: انّ قوله: هُناك شىءٌ يتجدّد و يتصرّم، ان اراد به أن يتجدّد و يتصرّم فى الخارج، فلا شكّ أنّ المُتجدّد غير المتصرّم و هما جُزء الزمان فيكون الزّمان مشتملاً بالفعل على أجزاءٍ، بعضُها معدوم و ذلك يُنافى اتّصاله فى ذاته، و ان اراد انّه يتجدّد و يتصرّم فى العقل، فهو باطلٌ، امّا اوّلاً، فلانّه لا يُدلّ على وجود الزّمان فى الخارج، و امّا ثانياً، فلانّ المتصرّم هو القبل و المتجدّد هو البعد. و القبلية و البعدية، اضافيان لابُد ان يكون معروضاً معاً فى العقل، فلا يكون التّجدد و التصّرم فى العقل.

لانّا نقول: العقل يحكم بانّه متجددٌ و متصرّمٌ لو كان موجوداً فى الخارج و له اجزاءٌ بالفعل فيه، و

المقادير، اعنى الزّمان الّا انّه لم يتعرّض لتسميته فى هذا الموضع بعد.

و بيانه: انّ الحادث، بعد ما لم يكن تكون بعديّته هذه مضافة الى قبليّة قد زالت. فله قبل لا يوجد مع البعد، لا كقبليّة الواحد على الاثنين و امثالها الّتى يوجد القبل و البعد منها معاً، بل قبل يزول قبليّته عند تجدّد البعديّة.

و ليست هذه القبليّة، هى نفس العدم، لانّ العدم، كما كان قبل، فقد يصحّ ان يكون بعد، و لا نفس الفاعل، لانّه قد يكون قبل و مع و بعد. فاذن، هناک شىءٌ آخر يتجدّد و يتصرّم. فهو غيرُ قارّ الذّات، و هو متّصلٌ فى ذاته، اذ من الجائز ان نفرض مُتحرّكاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركتِهِ، فيكون ابتداء حركتِهِ قبل هذا الحادث، و يكون بين ابتداء الحركة، فظهر انّ هذه القبليّات و البعديات، متّصلة اتّصال المسافة.

و قد تبيّن فى النّمط الاوّل، انّ مثل هذا المُتّصل، لا يتألّف من أجزاء لا تتجزّىء، فاذن ثبت انّ كلّ حادث، مسبوقٌ بموجود غير قارّ الذّات متّصل اتّصال المقادير و هو المطلوب.

لا يكون ذلک الّا بوجود امرٍ غيرُ قارّ الذّات و هو الزّمان. و كذلک ما يُقال: الزّمان امّا مقدار الحركة، بمعنى القطع، او مقدار الحركة بمعنى التّوسط و الاوّل ليس بموجود فى الخارج، و الثّانى لا يتجدّد و لا يتصرّم.

فالجوابُ: انّ المُراد بالزّمان هيهُنا، مقدارُ الحركة بمعنى القطع و انّه يدُلّ على وجود الزّمان فى الخارج كما حقّقناه. و اعلم انّ فى الدّليل المذكور استدراكين:

احدهما، انّ المقدّمتين القائلتين بانّ القبليّة ليست نفس العدم و لا ذات الفاعل لا دخل لهما فى اثبات انّ معروض القبلية امرٌ غيرُ قارّ و ذلک ظاهر. نعم، يمكن ان يقال: انّ ايرادهما لدفع توهّم انّ القبل، هو العدم او ذات الفاعل، اذ هُما قبل الحادث.

و ثانيهما، انّه يمكن توجيه الدليل بوجهين؛ الاوّل، انّ وجود الحادث، بعد ان لم يكن له بعديةٌ بالقياس الى قبلية و ليست تلک القبلية كقبليةالواحد على الاثنين بل قبليةٌ لا يجتمع مع البعديّة، و القبليّة الّتى لا يجتمع مع البعديّة، لا تكون الّا زمانية، فيكون قبل كل حادث زمان. الثانى، انّ الوجود الحادث، بعد ان لم يكن، له قبل. و ذلک القبل امرٌ غيرُ قارّ يتجدّد و يتصرّم و هو الزّمان. فلمّا كفى فى الاستدلال، عدم اجتماع القبلية و البعديّة، أو تجددّ القبل و تصرّمه، فالجمع بينهما فى الاستدلال، يستلزم استدراک احدهما لا محالة. و قد علم من هذا انه لو لا ايراد المُقدّمتين، لما احتيج الى اثبات القبل بالذّات، بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة، م.

فهذا ما فی الکتاب.

و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانیّة[۱]، خفیّ الماهیّة و الشیخُ قد نبّه علی انیّته فی هذا الفصل، و سیشیرُ فی الفصل الّذی یلیه الی ماهیّة. و لذلک وسم احد الفصلین بـ«التّنبیه» والآخر بـ«الاشارة». و هذه المباحث، تتعلّق بالطّبیعیّات و انّما اورد هیهُنا لاحتیاجه الیها و کونها غیر مذکورة فیما مضی من الکتاب.

و اعلم انّه انّما نبّه هیهُنا[۲] علی وجود الزّمان، قبل کلّ حادث، لوجود القبلیّة و

---

۱ - قوله: «و اعلم انّ الزّمان ظاهرُ الانیة»، اراد ان یبیّن انّه لم وسم هذا الفصل بالتّنبیه و الفصل الآخربالاشارة، فقال: انّ الزمان ظاهرُ الانیة، خفی الماهیة، امّا انّه خفی الماهیّة فظاهرٌ، و امّا انّه ظاهرُ الانیة، فانّ سایر الناس یجزمون بوجود حتّی قسّموه الی السّاعات و الایّام و الاسابع و الشهور والسنین.

ـ فان قلت: هب، انّ الزّمان مطلقاً ظاهر الانیة الّا انّ وجود الزّمان قبل کُلّ حادث لیس بظاهر و هو المطلوب من الفصل، فما هو ظاهر الانیة، لیس بمطلوب من الفصل، و ما هو المطوب من الفصل، لیس بظاهر الانیة، فالانسب التّعبیر عن الفصل بـ«الاشارة».

ـ فنقول: کون الحادث مسبوقاً بزمان ظاهرٌ أیضاً، فانّ الحادث ما کان ثمّ کان و لیس معناه الّا انّ هناک زماناً کان موجوداً فیه، ثمّ زماناً آخر کان فیه فان. لفظة «کان» مشعرةٌ بالزّمان علی ما سیصرح به الامام فی اعتراضه بعد، ثمّ لامکان ان یقال: کان معدوماً، او کان اللّه تعالی موجوداً، بین انّ ذلک لیس نفس العدم و لا ذات الفاعل و الّا فلا احتیاج فی التّنبیه الیه. هذا حاصلُ الدّلالة المذکورة و هو فی غایة الجلاء، ان تعقل، م.

۲ - قوله: «و اعلم انّه انّما نبّه هیهُنا»، مهد مقدّمتین لیستعین بهما فی دفع شبهة الامام: المقدّمةُ الأُولی، انّ استدلال علی وجود الزّمان بوجود القبلیّة و البعدیّة الخاصّتین به ای الذّاتیتین، فانّ القبلیّة و البعدیّة یلحقان الزّمان لذاته و غیره بسببه، فالشّیء آخر لوقوعه فی الزمان، قبل الزمان الآخر، و امّا الزّمان فهو قبل زمان آخر لذاته المُتصرّمة المُتجددة.

ـ فلئن عاد السّائل و قال: المُتصرّم امّا ان یکون نفس المتجدّد و هو محال، او غیره و حینئذٍ یختلفُ اجزاء الزّمان فلا یکون متّصلاً.

ـ فلنعد الجواب، بان التّصرّم و التّجدّد بعد فرض اجزاء الزمان. و لا اختلاف لاجزاء الزّمان فی نفسه، م.

البعدیّة الخاصّتین به، فانّه هو الشّیء الّذی یلحقه لذاته القبلیّة و البعدیّة الّلتان لا یوجدان معاً و ذلک لانّ الشّیء قد یکون قبل شیءٍ آخر قبلیّة بهذه الصّفة لا لذاته، بل لوقوعه فی زمان هو قبل زمان ذلک الآخر.

فالقبلیّةُ و البعدیّةُ للشّیئین، بسبب الزمان، امّا للزّمان، فلیس بسبب شیءٍ آخر، بل ذاته المتصرّمة المُتجدّدة، صالحةٌ للحوق هذین المعنیین بها لشیء آخر. فاذن، ثبوت هذین المعنیین، یدُلُّ علی وجود الزّمان، و لا یصحُّ تعریف الزّمان بهما[۱]، لانّ تصوّرهما،

۱ - قوله: «و لا یصحُّ تعریف الزّمان بهما»، فرق بین التّصدیق بانیة الزّمان و تصوّر ماهیّته، فانّ القبلیّة و البعدیّة لما کانتا من خواصّ الزّمان، کان من الظّاهر ان یصحّ تعریف الزّمان بهما، کما امکن الاستدلال بهما علی وجوده، لکن وقع الاستدلال بهما و لا یصحّ تعریفه بهما. فلا یُقال: الزّمان ما له بالذّات القبلیة و البعدیة، لانّ تصوّر القبلیّة و البعدیة الذّاتیتین موقوفٌ علی تصوّر الزّمان فیکون التّعریف به دوریاً.

ـ ثمّ ان سئل و قیل: انّما یلزم الدّور، لو کان التّعریف بالقبلیّة و البعدیّة المختصّتین بالزّمان و لیس کذلک، بل بمطلق القبلیّة و البعدیّة، لکن لمّا کان مطلق القبلیة و البعدیة شاملان للزّمان و المکان، وقع التّمیز بانّهما لا یجتمعان معاً.

ـ و اجاب: بانّه لابُدّ فی التعریف من هذا الممیّز، لکن المعیّة ینقسمُ فی مقابلة انقسام القبلیة و البعدیة و لیست هیهُناالّا زمانیة، فیعود الدّور.

ـ فان قیل: کما لا یصحّ تعریف الزّمان بالقبلیة و البعدیّة الذاتیتین، لا یصحُّ الاستدلال علی وجوده بهما، لانّ التّصدیق بهما، موقوفٌ علی التّصدیق بوجود الزمان، فیکون اثبات الزّمان موقوفاً علی نفسه و هو مصادرةٌ علی نفسه و هو مصادرة علی المطلوب.

ـ اجاب: بانّ الزّمان، لمّا کان معروف الانیة، لم یلتفت فی التّنبیه علیه الی ذلک، فانّ الغرض من التّنبیه لیس الّا ایضاح ما فیه خفاء، ببسط عبارات و الکشف عن خبیات هی مناط الحکم، فأخذ المطلوب فیه، لا یُنافی ذلک.

المقدّمة الثّانیة: انّ القبلیّة و البعدیّة الزّمانیتین، اضافیتان لانّ القبل، لا یکون قبلاً الّا بالقیاس الی بعده، و کذلک البعد. و هُما لیسا بموجودین فی الخارج، لانّ وجودهما یتوقّفُ علی وجودِ الجُزئین من الزّمان معاً و هو محال. فیستحیلُ وجود القبلیّة و البعدیّة، لکن ثبوتها فی العقل، لشیء یدُلّ علی وجود معروضهما کما اذا ثبت القبلیة، لعدم الحادث، دلّ علی انّ معروض

القبلية بالذّات موجودٌ معه.

ـ و هيهُنا سؤال و هو ان يُقال: لمّا ثبت ان لا وجود للقبليّة و البعديّة فى الخارج، بل هما امران اعتباريان و لا شكّ انّ الامر الاعتبارى، لا يستدعى وجوده، عروضه فى الخارج، فهذا الكلام يُنافى اوّله، آخره.

ـ أُجيب بوجهين: احدهما، انّه ثبت ان معروض القبلية يتجدّد و يتصرّم، و لا شكّ انّ العدم لا يتجدّد و لا يتصرّم. فيكون موجوداً فى الخارج. و اعترض بانّ الكلام فى دلالة ثبوت القبلبة و البعديّة على وجود معروضيها و الدّال فيما ذكرتم هو التجدّد و التّصرّم. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ المتصرّم هو القبل والمتجددهوالبعد و القبلية و البعديّة الّلتان لا تجتمعان، لابُدّ ان يتصرّم احديهما و يتجدّد الأُخرى، فيدُلان على وجود المعروض فى الخارج.

و ثانيهما، انّه ثبت انّ القبل، لا يجتمع مع البعد، فعدم اجتماعهما امّا ان يكون فى العقل و ليس كذلک، لاجتماعهما فى العقل حتّى عرض لاحدهما القبليّة و للآخر البعديّة، او فى الخارج، فلابُدّ من وجود المعروض فى الخارج. و هذا منقوضٌ بالعدم و الوجود، فانّهما لا يجتنعان لا فى الذّهن، بل فى الخارج، و لا يلزمُ منه ثبوت العدم فى الخارج، فانّ السّلب لا يستدعى وجود الموضوع.

و اعلم انّ القبليّة و البعدية، لا يلحقان الّا اجزاء الزّمان، حتّى يكون جزءٌ منه موصوفاً بالقبليّة و الآخرُ بالبعدية. فمعروضها، هُما اجزاءُ الزّمان و هى غيرُ موجودة فى الخارج، لانّ الزّمان متّصلٌ واحدٌ و لانّه لو وجدت، لتتالى الآنات فحينئذٍ لا يلزمُ من ثبوت القبليّة و البعديّة وجود معروضها فى الخارج، بل عدمه، فكيف يستدل بهما على وجود الزّمان.

اذا عرفت هذا، عرفت اندفاع الجوابين و اتّجاه ان يُقال للشّارح: معروض القبلية و البعديّة على ما صرّحت به اجزاء الزّمان و هى معدومةٌ فى الخارج، فكيف يدلّان على وجود معروضها، او يقال: معروضُ القبليّة، مغايرٌ لمعروض البعديّة لانّهما لا يجتمان. فلو كانا موجودين فى الخارج، لزم اشتمال الزّمان على الاجزاء بالفعل و انّه محال.

و الحاصلُ انّ القبليّة والبعديّة، لكونها اعتباريتين، لا يدُلّان على وجودِ معروضيهما، بل ليس يجوزُ أن يوجد معروضاهما فى الخارج. و الجوابُ انّ المُراد بالمعروض ههيُنا هو متعلّقهما، لا محلّهما جُزء الزمان المعقول، لا الموجود فى الخارج، أى ما يعرض القبلية و البعديّة بسـببه، فانّهما انّما يعرضان للامتداد العقلى، بسبب الامر الغير المُستقر الوجود. فاطلق المعروض، على

لا يمكن الّا مع تصوّر الزمان و تمييزهما عن سائر اقسام القبليّة و البعديّة، بانّهما الّلتان لا يوجدان معاً، ليس ايضاً بتميّز حقيقى، لانّ المع يجرى مجراهما فى معانيهما المُختلفه، لكن لمّا كان الزّمان معروف الانيّة، لم يلتفت الى ذلک.

و القبليّة و البعديّة اللاحقتان بالزّمان، اضافتان لا يوجدان الّا فى العقول، لانّ الجُزئين من الزّمان اللذين يلحقهما القبليّة و البعديّة، لا يوجدان معاً فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما، لكن ثبوتهما فى العقل لشىءٍ، يدلُّ على وجود معروضهما الّذى هو الزّمان مع ذلک الّشىء و لذلک استدلّ الشيخ بعروض القبليّة للعدم، على وجود زمانٍ يقارنُهُ.

اذ تقرّرت هذه المعانى، فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بانّ هذه القبليّات، لو كانت موجودة فى الخارج، لكانت القبليّة الواحدة، قبل موجود آخر بقبليّةٍ اُخرى و يتسلسل. و ذلک لانّ الزّمان، هو الموجود فى الخارج الّذى تلحقه القبليّة لذاته، و تلحق ما سواه ممّا يقع فيه بسببه فى العقل.

امّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات[۱] المختصّة بزمان، دون زمان لانّها امرٌ اعتبارىٌ، يصحّ تعقّله فى جميع الازمنة و ان اخذ من حيث يقع فى زمان معيّن، كان حكمُهُ حكم سائر الموجودات فى لحوق قبليّة اُخرى، يعتبرها الذّهن به و لا يتسلسل

سبب المعروض مجازاً و الى هذا المعنى اشار فى فصل سبق المحدث بالمادة، حيث قال: الامكان، من حيث انّه متعلّقٌ بامرٍ خارجى، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج، كما مضى فى التّقدم بعينه، م.

۱ - قوله: «امّا نفس القبليّة، فليس هو من الموجودات»، حاصلُ الجواب أنّ القبليّة امرٌ اعتبارىٌ، لا وجود لها فى الخارج، لكن لها اعتباران: احدهما، من حيث عروضها لاجزاء الزّمان، بحسب الذّات و حينئذٍ لا يكون فى زمان آخر. و الثانى، من حيث ذاتها، فهى توجدُ فى الذهن و وجودها فى الذهن، يكون فى زمان، فيكون له قبليّة اعتباريةٌ بهذ االاعتبار. فالقبليّات، لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. و فى قوله: «لا يتسلسل»، لطيفةٌ و هى انّ المشهور، انّ التّسلسل فى الامور الاعتباريّة، ليس محالاً، فبيّن بقوله: و لا يتسلسل، أنّ معنى ذلک، ليس انّ الامور الاعتباريّة يتسلسل و هو ليس بمحال، المرادُ انّ ذهاب السّلسلة فى الامور الاعتبارية، موقوفٌ على اعتبار الذّهن و الذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية، فاذا انقطع، انقطعت السّلسلة، م.

ذلک، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذّهنی.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّهما اضافتان، فيجبُ ان يوجد معاً و قد قيل انّهما لا يوجدان معاً، هذا خلفٌ. و ذلک لانّهما اضانتان عقليّتان، يجبُ أن يوجد معروضاهما فی العقل و لا يجبُ أن يوجد فی الخارج معاً.

و يندفع ايضاً اعتراضه بانّ العدم، لو اتّصف بـالقبليّة[١] الوجـوديّة، للـزم اتّـصاف المعدوم بالموجود. و ذلک لانّ العدم المقيّد بشیءٍ ما، يكون معقولاً بسبب ذلک الشّیء و يصحُّ لحوق الاعتبارات العقليّة به من حيث هو معقول.

ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة[٢]، فقال: سبق بعض اجزاء الزّمان علی بعض، هو هذا السّبق

---

١ – قوله: «و يندفع ايضاً اعتراضُهُ بانّ العدم لو اتّصف بالقبلية»، ای انّهم قالوا: عدم كُلّ حادث قبل وجوده، فقد وصفوا العدم بالقبليّة. فلو كانت وجودية، لزم اتّصاف المعدوم بالموجود و انّه محالٌ. و الجوابُ انّ القبليّةَ أمرٌ اعتباریٌ، فيصحُّ لحوقها لا للعدم المطلق، بـل العـدم المـقيّد بالحادث.

ـ فلو قيل: هذا يُنافی ما ذكر من انّ معروض القبليّة، ليس هو العدم.

ـ فنقول: المُرادُ ثمة، معروض القبليّة بالذّات، كما بيّناه.

و اعلم أنّ الاجوبة الّتی ذكرها الشارح، عن هذه الاسئولة، لا توجيه لها اصلاً. فان كلام الامام، ليس الّا أنّ القبليّة و البعديّة، ليستا من الوجودات الخارجيّة، فلا يجبُ ان يكون الموصوف بهما أمراً موجوداً فی الخارج. فلا يلزمُ أن يكون قبل كُلّ حادث أمرٌ موجودٌ فی الخارج، موصوف بالقبليّة. و الشارح فی تلک الاجوبة مازاد عليه، الّا انّها امرٌ اعتباریٌ و كونه امراً اعـتبارياً، لا يُنافی عدمها فی الخارج، بل يستلزمه. و الجوابُ انّها و ان كانت معدومة فی الخارج، الّا انّها متعلقةٌ بأمرٍ خارجی، فيدُلّ علی وجودِهِ كما مرّ مراراً، م.

٢ – قوله: «ثمّ انّه اشتغل بالمعارضة»، هذا نقضٌ اجمالی، و تقريره: انّ الدّليل الّذی ذكرتمُوُه ليس بصحيح بجميع مقدّماته. و الالزم ان يكون للزّمان زمان آخر و ذلک لانّ بعض اجـزاء الزّمان، قبل البعض الآخر، و ليست هذه القبليّة كقبليّة الواحد علی الاثنين، فانّ اجزاء الزّمان، لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النّوع من القبيلة، الّا بالزّمان، كان كلُ جزء من الزّمان، فی زمانٍ آخر. و انت خبيرٌ بانّ هذا النقض، لا يُريد الّا علی أوّل التّوجيهين، لا علی الثّانی.

ثمّ قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث علی وجوده و بين تقدّم بعض اجزاء الزمان علی

بعض بوجهين: الاوّل، أنّ الزّمان، ينقض لذاته بمعنى ماهيّتِهِ و حقيقته يقتضى بذاتها، ان يكون بعضُ اجزائها قبل البعض، فاستغنت القبلية و البعديّة الحاصلتان فيه عن زمان آخر، و امّا الحركات، فليست كذلک، لانّ الجُزء المُتقدّم يعقل حصوله متأخراً و بالعكس، فلا جرم، لم يكن كونها قبلاً و بعداً لنفس ذاتها، فلابُدّ ان يكون لامرٍ آخر. و الجوابُ عن هذا الفرق، من وجهين: احدهما، انّ اجزاء الزّمان امّا متساويةٌ او مختلفةٌ فى الماهيّة، فان كانت مُتساوية فى الماهيّة استحال ان يكون بعضها متقدّماً لذاته و بعضُها مُتأخراً لذاته اذا الاشياء المُتساوية فى الماهية، يجبُ ان يكون متساوية فى اللوازم، و ان كانت مُتخالفة فى الماهية، لزم ان لا يكون مُتّصلاً واحداً بل مشتملاً على اجزاءٍ بالفعل و يكون مركباً من آنات، لانّ كُلّ جزءٍ من الزّمان موجود بالفعل. فلو قبل القسمة، يكون اجزائه المعروضة بعضها متقدّماً و بعضُها متأخراً، لانّه غيرُ قارّ الذّات. و التّقديرُ انّ التّقدم و التأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى الماهية. فيكون ذلک الجزء من الزّمان مشتملاً على اجزاء بالفعل و المقدّر انّه جزءٌ واحد، هذا خُلفٌ. فان امتنع ان يقبل القسمة، فيكونُ آناً.

و ثانهما، انّا سلّمنا انّ اجزاء الزّمان بعضُها سابق على البعض لذاته، لكن حصل منه انّ المقدّم الّذى لا يجامعُ المتأخّر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدّم، و المتأخر، فلم لا يجوزُ ذلک فى عدم الحادث حتى يكون متقدّماً على وجوده، بحيث لا يجامعُهُ و لا يكون ذلک باعتبار زمانٍ محيط بهما.

الفرق الثانى: لمّا اعتقدنا انّ كُل جزء من اجزاء الزّمان، مسبوقٌ بجزءٍ آخر، كفى ذلک فى حصول القبلية و البعديّة، اذ معنى يكون اليوم متأخراً عن الامس، أنّه غير حاصل عند حصول الامس. و امّا انتُم فلمّا لم تثبتوا قبل اوّل الحوادث شيئاً اصلاً، لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيءٌ حتّى يكون معنى تأخّره انّه لا يكون حاصلاً عند حصول ذلک الشّيء، فلمّا كفى فى حصول القبليّة و البعديّة فى اجزاء الزّمان، كون كُلّ زمان مسبوقاً بزمان آخر، بخلاف الحوادث فالقبل و البعد الّلذان لا يوجدان معاً، لا يفتقران فى الزّمان الى زمان آخر، و يفتقران فى الحوادث اليه، فظهر الفرق.

و تفسيرُ الجواب عنه ظاهرٌ الّا انّ قوله: «و ان لم يكن معناه انّه لم يوجد معه بل كان معناه انّ اليوم لم يوجد حين كان امس»، ليس على التّرتيب الطّبيعى فى البحث، لانّه بعد ان سلم انّ معناه أنّه لم يوجد معه كيف يفرض انّ معناه ليس كذلک بل شيء آخر.

المذكور فى عدم الحادث و وجوده بعينه. فيلزم من قولكم: هذا ان يكون للزّمان زمانٌ آخر.

قال: و الفرقُ بانّ الزّمان متقضّ لذاته، فلذلک استغنت القبليّة و البعديّة العارضتان له عن زمان آخر و لم تستغن القبليّة و البعديّة العارضتان لغيره عنه، ليس بمفيدٍ لوجهين: الاوّل، انّ أجزاء الزّمان ان كانت متساوية فى الماهيّة، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر، و لم تكن كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيّة، فيكون الزّمان غيرُ متّصل، بل مركّباً من آنات. الثانى، انّ تجويز وجود قبليّة و بعديّة لا يُوجدان معاً فى جُزئين من الزّمان، من غير زمان يغايرهما، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غيرِ زمان يغايرُهما.

قال: و ايضاً ان قيل فى الفرق، انّ القول بالقبليّة و البعديّة يُمكن مع القول يكون كلّ جزء من الزّمان مسبوقاً بجزءٍ آخر، و لا يُمكن مع القول بحادثٍ هو اوّل الحوادث لانّه يُنافى الاشارة الى ما هو قبل اوّل الحوادث، اُجيب بانّ معنى قولنا: اليوم متأخّرٌ عن امس، ليس هو انّه لم يوجد معه، لانّ اليوم، لم يوجد ايضاً مع الغد، و ان سلّمنا انّ معناه انّه لم يوجد معه كانت هذه المعيّة اضافةٌ عارضةٌ لهما مُغايرةٌ لذاتيهما، فكان المعقول منه انّ اليوم، ما حصل فى الزّمان الّذى حصل فيه الامس و حينئذٍ يعود السّؤال، و ان لم يكن معناه انّه لم يوجد معه، بل كان معناهُ انّه لم يوجد معه، بل كان معناه انّه لم يوجد حين كان امس فلفظة «كان» مُعشرةٌ بمضىّ زمان، و ذلک يقتضى ان يكون ايضاً للزّمان آخر.

ـ قال: و القولُ بمعيّة الزّمان للحركة ايضاً يقتضى بمثل هذا البيان وقوع الزّمان فى زمان آخر.

فالاُولى ان يقال: كما ذكره الامام، لا نُسلّم انّ معنى قولنا اليوم متأخرٌ عن الامس، انّ اليوم، لم يوجد مع الامس و الّا لكان اليوم متأخراً عن الغد، لانّه لم يوجد معه، بل معنى ذلک انّ اليوم، لم يوجد حين كان امس. و لفظة «كان»، مشعرةٌ بزمان مضى فيكون للزّمان زمان. سلّمنا انّ معناه انّ اليوم، لم يوجد مع امس، لكن المعيّة اضافةٌ و الاضافةُ متأخرةٌ عن المضافين، فلا يكون المعيّة نفس امس، بل ليس معناه الّا انّ اليوم يوجدُ فى زمانٍ لم يوجد امس فيه، فيكون للزّمان زمان. و بهذا البيان، يلزم ان يكون للزّمان الّذى مع الحركة، زمانٌ آخر، م.

ـ و الجوابُ[۱] انّ الزّمان لیس له ماهیّة غیر اتّصال الانقضاء و التجدّد. و ذلک

۱ - قوله: «و الجوابُ»، تحریرُ الجواب، موقوفٌ علی مقدّمة و هی: انّ الموجود الغیر القارّ الذّات، لا شکّ انّ اجزائه لا یجتمع فی الوجود معاً، فیکون بعضها قبل و بعضها بعد. فمنه ما یحکم العقل بتقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها بمجرّد تصوّر تلک الاجزاء من غیر ملاحظة أمرٍ آخر و هو الزّمان فانّه اذا فرض له أجزاء لا یکون تلک الاجزاء الّا یوماً و اسماً، و حکم العقل بانّ الیوم متأخرٌ و الامس متقدّم لا یتوقّف علی ملاحظه أمر آخر غیر مفهوم الیوم و الامس، بل مجرّد تصوّرهما کافٍ فی ذلک.

و منه ما حکم العقل، بتقدّم بعض اجزائه و تأخّر بعضها موقوفٌ علی ملاحظه شیء آخر، کالحرکة فانّ کل جزء یُفرض منها، یعقل متقدّماً و مُتأخراً، و انّما یحکم العقل بتقدّمِهِ و تأخّره بواسطه وقوعه فی زمانٍ متقدّم او متأخر.

اذا تمهد هذه المُقدّمة فنقول: الزّمان متّصلٌ واحدٌ غیر قارّ الذّات لا وجود لاجزائه بالفعل. و اذا فرض العقل له أجزاء فتقدّم بعضها و تأخر بعضها و تأخّر بعضُها لیسا أمرین موجودین عارضین لهما بسببهما صار بعضها مُتقدماً و البعض الآخر مُتأخراً کالسّواد و البیاض العارضین للجسم، حتّی صار بسببهما اسود و ابیض، فلیس معنی قولنا: التّقدّم و التّأخر عارضان لاجزاء الزّمان بحسب ذاته، انّ اجزاء الزّمان موجودةٌ فی الخارج، و القبلیّة و البعدیّة أمران موجودان فی الخارج، عارضان لاجزاء الزّمان تلک الاجزاء یقتضیهما اقتضاء العلّة للمعلول، بل معناهُ انّا اذا تصوّرنا حقیقة الزّمان لم نحتج فی تصوّر تقدّم بعض الاجزاء و تأخّر بعضها، بل فی التّصدیق بانّ بعض الاجزاء مُتقدّم و البعض الآخر متأخّر الی تصوّر غیر حقیقة الزّمان، بخلاف الزّمانیات کالحرکة، فانّ تصوّر اجزائها، لا یکفی فی تصوّر تقدّم بعضها و تأخّر البعض بل انّما یتصوّر مُتقدماً او مُتأخراً لوقوعه فی زمان متقدّم أو متأخر و لهذا لا یقفُ السّؤال الّا عند الوصول الی الزمان. فاذا قیل: لم تقدّم الحادث الفلانی علی ذلک الحادث؟ فیُقال مثلاً: لانّ هذا الحارث، وقع فی واقعة زید و ذلک الحادث وقع فی واقعة عمرو، و کانت واقعة زید، سابقةٌ علی واقعة عمرو، فان رجع و قال: لم کانت تلک الواقعة سابقة؟ یقال: لانّهما کانت امس و هذه کانت الیوم، فوقف السّؤال قطعاً.

و بهذا التحقیق، ظهرَ جواب الامام حیث قال: اجزاءُ الزّمان، ان تساوت، استحال ان یقتضی بعضها التّقدم و بعضها التّأخر.

لانّا نقول: هذا انّما یکون لو کانت اجزاء الزّمان موجودةٌ فی الخارج و یکون بعضها علة للتّقدم و

الاتّصال لا يتجزّىء الّا فى الوهم، فليس له أجزاء بالفعل، و ليس فيه تقدّم و لا تأخّر قبل التجزئة.

ثمّ اذا فُرض له أجزاءٌ بسببهما متقدّماً و متأخراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذى هو حقيقة الزّمان، يستلزم تصّور تقدّم و تأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشىءٍ آخر. هذا معنى لحوق التّقدّم و التأخّر الذّاتيّين به. و امّا ما له حقيقة غيرُ عدم الاستقرار، يُقارنها عدم الاستقرار كالحركة و غيرها، فانّما يصيرُ متقدّماً و متأخّراً بتصوّر عروضهما له و هذا هو الفرق بين ما يلحقُهُ التّقدم و التّأخر لذاته و بين ما يلحقُهُ بسبب غيره، فانّا اذا قُلنا اليوم و امس، لم نحتج الى ان نقول: اليوم، متأخرٌ عن امس، لانّ نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التّأخر، امّا اذا قُلنا: العدم و الوجود، احتجنا الى اقتران معنى التّقدّم باحدهما حتّى يصيرُ متقدّماً. و امّا المعيّة:

فمعيّةُ ما هو فى الزّمان للزّمان، غير المعيّة شيئين يقعان فى زمان واحد، لانّ الاولى، تقتضى نسبةً واحدةً لشىءٍ غير الزّمان الى الزمان و هى متى ذلک الشىء، و الأُخرى تقتضى نسبتين لشيئين، يشتركان فى منسوب اليه واحد بالعدد و هو زمانٌ ما. و ذلک لا يحتاج فى الأُولى الى زمانٍ يُغايرُ الموصوفين بالمعيّة، و يحتاجُ فى الثّانية.

بعضُها علة للتّأخر، و ليس كذلک. فليس معنى عروض التّقدّم و التّأخر لاجزاء الزّمان الّا حكم العقل بتقدّم بعضها و تأخّر البعض بمجرّد تصوّر الاجزاء لعدم الاستقرار و كون ماهيّهتا هى عدم، و علم هذا انّ الشّارح اختار فى جواب النّقض المذكور، الفرق الاوّل، و دفع جواب الاوّل من جوابيه، و لم يتعرّض للجواب الثّانى لظهور اندفاعِهِ ممّا تقدّم، فان القبليّة و البعديّة الّلتين لا تجتمعان، لابُدّ ان يكونا بحسب الزّمان، امّا فى اجزاء الزّمان فبحسب الزّمان الّذى هو نفس القبل و البعد، و امّا فى غيره، فبحسب الزّمان المحيط بالقبل و البعد.

و امّا حديث المعيّة، فمعيّة الحركة للزّمان، غيرُ معيّة الشّيئين للزّمان، فانّ معيّة الحركة للزّمان، هى متى الحركة، اى كون الحركه فى الزّمان و معيّة الشّيئين للزمان، هى كون متى احدهما عين متى الآخر، اى كونها فى زمان واحد. و المعيّةُ الاولى لاحتاج الى زمانٍ خارجٍ عن المعيّن، بخلاف الثّانية، فانّه لا يلزم من كون الحركة فى زمانٍ كون الحركة و الزّمان فى زمان.

* اشارةٌ *

«و لانّ التّجدّد لا يُمكن الّا مع تغيّر حال، و تغيُّر الحال، لا يُمكن الّا لذى قوّة تـغيّر حال، اعنى الموضوع، فهذا الاتّصال اذن متعلّقٌ بحركة و متحرّك، اعنى بتغيّر و متغير، لا سيّما ما يكن فيه ان يتّصل و لا ينقطع و هى الوضعيّة الدّوريّة. و هذا الاتّصال يـحتملُ التّقدير فانّ قبلاً قد يكون ابعد و قبلاً قد يكون اقرب، فهو كم مقدّر للتّغيّر. و هذا هو الزّمان و هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان.»

يُريد بيان ماهيّة الزّمان[۱] و تقديره، انّ التّجدّد و التّصرُّم الّلذين نبّه على وجودهما فى الفصل المتقدّم، لا يُمكن ان يوجد الّا مع تغيّر حال، و تغيّر الحال لا يُمكن ان يكون الّا لشىءٍ يصّحُ منه التّغيّر و هو الموضوع، لانّ التّغيّر عرضٌ و العـرضُ لا يـوجدُ الّـا فـى موضوع. فهذا الاتّصال، اذن متعيّنُ الوجود بتغيّر هو عرض، و متغيّر هو جسم يحلّ التغيّر فيه. و مثل هذا التغيّر الواقع لا دفعة يسمّى حركة، فهذا الاتّصال، متعلّقُ الوجود بحركة و متحرّك و البيان المذكور فى الفصل السابق، قد دلّ على وجوب كون كلّ حادث مسبوقاً بزمان، و كُلّ زمان له اوّل، فهو حادثٌ، فاذن هو مسبوقٌ بزمان آخر قبله.

و يلزم من ذلک، وجوب كون الزّمان متصّلاً لا الى اوّل، و الحـركات المُـستقيمة لا يمكن ان تتصّل لا الى اوّل، لوجوب تناهى الامتدادات، و لما سيأتى فى النّمط السادس.

فاذن، الزّمانُ يتعلّق بحركةٍ يمكنُ ان تتصّل و لا تنقطع و هى الوضعيّةُ الدوريّة. و هذا الاتّصال، يحتملُ التّقدير كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكمّ و من النّوع المتصّل، فالزّمان

---

۱ - قوله: «يُريد بيان ماهيّة الزّمان»، قد علمت انّ قبل كُلّ حادث امراً مـتجدداً مُـتصرّما. و التّجدّد و التّصرم، لا يخلوان من تغييرٍ، فالتّغييرُ هيهُنا لا يكون الّا على سبيل التّـدريج و هـو الحركة. و الحركةُ لابُدّ لها من متحرّک، فالزّمان يتعلّق بحركة و جسمٍ متحرّک. ثمّ انّ كُل زمان فُرض، فهو حادث، و كُلّ حادث، فقبله زمان، و كُلّ زمانٍ قبلهُ زمانٌ آخر، فالزّمان متّصلٌ لا الى اول، فهو لا يتعلّقُ بحركةٍ مستقيمةٍ لوجوب انقطاع الحركات المُستقيمة، بل بالحركة المُستديرة و هو يحتملُ التّقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُستديرة و هو محتملُ التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المُنطبقة نهايتها على بداية الحادث، من انّ القبل من نصف الحركة اقرب و انقص، و من ابتداء الحركة ابعد و ازيد، م.

كمٌّ يقدّر التّغيّر، أعنى الحركة و هذه ماهيّته.

و عند تبيّنها، صرّح بتسميتِهِ فقال:«و هذا هو الزّمان»، ثمّ ذكر تعريفه فقال: «و هو كميّةُ الحركة، لا من جهة المسافه[١]، بل من جهة التّقدّم و التأخّر الّلذين لا يجتمعان» و ذلك لانّ للحركة كميّةٌ من جهة المسافة، فانّ الحركة تزيدُ بزيادة المسافة و تنقص بنقصانها، و كميّةٌ من جهة الزّمان لانّ الحركة تزيدُ بزيادة الزّمان و تنقص بنقصانه. و للمسافةِ أجزاءٌ يتقدّمُ بعضها على بعض تقدّماً وضعيّاً يوجدُ المتقدّم و المتأخّر مجتمعين فى الوجود و الحركة تتجزّىء بتجزئة المسافة و يصيرُ بعضها متقدّماً و بعضها متأخّراً بازاء تقدّم اجزاء المسافة و تأخّرها، الّا انّ المُتقدّم و المتأخّر منها لا يجتمعان، بخلاف المتقدّم و المتأخّر من المسافة.

و الزّمانُ هو كميّة الحركة، لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التّأخر الّلذين لا يجتمعان. فهذا بيان ما ذكره هيهُنا.

---

١ - قوله: «و هو كميّة الحركة لا من جهة المسافة»، الحركةُ لا يقبل الزّيادة و النّقصان لذاتها، بل لمسافة او زمان، فانّا لو فرضنا حركتين احدهما فى فرسخ و الأُخرى فى فرسخين، و لا ينظر الى المسافة و الزّمان، و لا يعلم طول احديهما و قصر الأُخرى فكميّةُ الحركة انّما هى من جهتين من جهة المسافة، و من جهة الزّمان: امّا من جهة المسافة فلانّها كمٌ ينطبق عليها الحركة.
فالحركةُ الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة. فيعرض لها الكميّة بحسب المسافة. و لسنا نقول: انّ للحركة كميّةٌ عرضية و للمسافة كميّةٌ أُخرى بل كميّةُ الحركة هى كميّة المسافة و انّما الزّيادة و النقصان، يعرضان الحركة للكميّة المسافة كما فى السّواد الحال فى الجسم.
و امّا من جهة الزّمان، فلانّه كمٌّ ينطبق على الحركة، حتّى انّ الحركة فى نصف الزّمان نصف الحركة فى كُلّ الزّمان، فلّما كان الزّمان كميّة الحركة و كميّةُ الحركة من جهتين جهة المسافة و جهة الزمان، لكن جهة المسافة جهةُ التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، ضرورة أنّ المسافة ينقسمُ الى متقدّم و متأخّر فى الوضع، يجتمعان معاً فى الوجود. و جهةُ الزّمان جهة التّقدّم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فالزّمان كميةُ الحركة لا من جهة التّقدم و التّأخر اللذين يجتمعان، فانّها جهة المسافة. و الزّمان ليس كميّة الحركة من جهة المسافة، بل من جهة التّقدم و التّأخر اللذين لا يجتمعان، فانّها جهة الزمان، م.

و قد قال فی «الشفا»[۱] بهذه العبارة:

و انت تعلم انّ الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متقدّمٍ و متأخّرٍ و انّما یوجد فیها المتقدّم، ما یکون منها فی المتقدّم من المسافة، و المتأخّر ما یکون منها فی المتأخّر من المسافة، لکنّهُ یتبع ذلک انّ المُتقدّم للحرکة لا یُوجد مع المتأخّر منها کما یوجد المتأخّر و المتقدّم من المسافة معاً، فیکون للتقدّم و التأخّر للحرکة خاصیّةٌ یلحقهما من جهة ما هما للحرکة، لیس من جهة ما هما للمسافة و یکونان معدودین بالحرکة، فانّ الحرکة باجزائها تُعدّ المتقدّم و المتأخّر، فتکون الحرکة لها عددٌ من حیث لها فی المسافة تقدّم و تأخّر، و لها مقدارٌ ایضاً بازاء مقدار المسافة. و الزّمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزّمانُ عدد الحرکة، اذا انفصلت الی متقدّم و متأخّر لا بالزّمان، بل فی المسافة و الّا لکان البیان تحدیداً بالدّور.

هذه عبارته و غرضُهُ بیان هذا التّحدید الّذی ذکره القُدماء و غرضی من ایراده، هذه

---

۱ - قوله: «و قد قال الشیخ فی الشفاء»، التّقدم و التّأخر فی الحرکة تابعان، امّا للتّقدم و التأخر فی المسافة، او للتّقدم و التّأخر فی الزّمان. فکما انّ المسافة اذا انقسمت الی متقدّم و متأخر، انقسمت الحرکة بحسب ذلک الانقسام الی متقدّم و متأخر، کذلک الزّمان اذا انقسم الی متقدّم و متأخر انقسمت الحرکة الی متقدّم و متأخر بحسب ذلک ایضاً حتّی انّ المتقدّم من الحرکة هو ما حصل فی المتقدّم من المسافة و الزّمان، و المُتأخر من الحرکة ما یحصل فی المتأخر من المسافة أو الزّمان، لکن المُتقدّم و المتأخرّ من المسافة، یجتمعان معاً فی الوجود من الحرکة و من الزّمان لا یجتمعان، فیکون للتّقدّم و التّأخّر فی الحرکة خاصیّةٌ من جهة ما هما، ای التّقدم و التّأخر للحرکة، لا من جهة ما هما للمسافة. و تلک الخاصیة کونهما لا یجتمعان و یکونان، ای المُتقدّم و المُتأخر معدودین بالحرکة، فانّا نعد المُتقدّم و المُتأخر بحسب اجزا الحرکة، حتّی انّ الحرکة اذا تجزّأت فهُما کانت اکثر کان عدد المتقدّم و المُتأخر اکثر، و ان کانت اقلّ کان عددُهما اقل. فعددُ الاجزاء المُتقدّمة و المتأخرة من الحرکة هو الزّمان، کما انّ الحرکة اذ اتّصلت، کان مقدارها الزّمان، فالزّمان عدد الحرکة اذا انقسمت الی متقدّم و متأخر، تبعاً لانقسام المسافة لا تبعاً لانقسام الزّمان. و هذه النّکتة الاخیرة اشارةٌ الی انّ الشیخ عرف هیهُنا الزّمان بالتّقدم و التّأخر فی المسافة لا فی الزّمان، لئلا یلزم الدّور، بخلاف ما فی «الاشارات»، فانّه قال: من جهة التّقدّم و التّأخر الّلذین لا یجتمعان و لیس هذا الّا التّقدّم و التّأخر الزّمانیین. فهو مستلزمٌ للدّور. فقد تسامح فی «الاشارات»، بخلاف ما فی «الشفاء»، م.

النّكتة الاخيره.

* اشارةٌ *

«كُل حادثٍ، فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان امكان وجوده حاصلاً و ليس هو قدرةُ القادر عليه و الّا لكان اذا قيل فى المحال: انّه غير مقدورٍ عليه، لانّه غير ممكن فى نفسه.

فقد قيل: انّهُ غير مقدور عليه، لانّه غير مقدور عليه، و انّه غير ممكنٌ فى نفسه، لانّه غير ممكن فى نفسه، فبيّن اذن انّ هذا الامكان، غير كون القادر عليه قادراً عليه، و ليس شيئاً معقولاً بنفسه، يكون وجوده لا فى موضوع، بل هو اضافيٌّ، فـيفتقر الى مـوضوع. فالحادثُ تتقدّمه قوّة وجود و موضوع.»

يُريدُ بيان كون كلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادّة[١] و تقريره انّ كلّ حادث فهو قبل

---

١ - قوله: «يُريد بيان كون كُلّ حادث مسبوقاً بموضوعٍ او مادةٍ»، الحادثُ قبل وجودِهِ، امّا ان يكون ممكناًان يوجد، او ممتنعاً ان يوجد، و الممتنعُ اَن يوجد، لا يوجد و لو وُجد، لزم الانقلاب، فهو قبلَ وجوده، ممكنٌ ان يوجد، فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه، لانّ القدره معلّلةٌ بامكان الوجود، و عدم القدرة بعدم الامكان. و لو كان امكان الوجود، نفس القدرة، لزم تعليل الشّىء بنفسه، و ايضاً امكان الوجود امرٌ للشّىء فى نفسه، و كونه مقدوراً بالقياس الى القادر.

لا يُقال: سيجىء انّ الامكان امرٌ اضافىٌ و هو ينافى القول بانّه امر للشّىء فى نفسه، لانّا نقول: المُراد انّ الامكان امرٌ للشىء، لا بالقياس الى القادر، فيكون مغايراً لكونه مقدوراً. و حينئذٍ امّا ان يكون جوهراً لا فى موضوع، او عرضاً فى موضوع، و الاوّلُ باطلٌ لانّه امرٌ اضافى و الامورُ الاضافية، لا يكون جوهراً، فهو اذن عرضٌ موجودٌ فى محل، ان قيس اليه فهو موضوعٌ له، و ان قيس الى الحادث، فهو مادّةٌ ان كان صورة، و موضوع ان كان عرضاً. فقد بان انّ كلّ حادث، فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم و هو قوّة الوجود، و مادة و هى موضوع تلك القوّة.

و لا يخفى عليک، انّ المُقدّمة القابلة بانّ الامكان، ليس نفس القُدرة، لو حذفت من البيين، لتمّ البيان دونها الّا انّه لمّا كانت القدرة سابقة على وجود الحادث، كما انّ الامكان سابقٌ عليه، فرُبما يذهب الوهم الى انّه هى. فاوردت تلک المقدّمة دفعاً لهذا الوهم، كما فى برهان الزّمان و كانّ الاوّل، فلا نسلّم انّ كُلّ حادثٍ قبل حدوثِهِ، ممكن الوجود.

قوله: «انّ کُل حادث، فهو قبل وجوده امّا ممکن الوجود، او ممتنع الوجود»، قلنا: لا نسلّم الحصر و هو ظاهرٌ و ان کان الثّانی، فلا نسلّم احتیاجه الی محل غیر الممکن، بل من المحال ان یقوم بغیر الممکن و الّا لکان الممکن فی نفسه غیر ممکن.

اجاب عنه بقوله: «و اعلم انّ کُل امکان»، و هو تفصیلُ ما ذکره الشیخ فی «الشفاء» و تقریره: انّ المُراد، الامکان الذّاتی و هو محتاجٌ الی محل غیر الممکن، لانّ الامکان الذّاتی هو بالقیاس الی الوجود. و الوجود امّا بالذّات او بالعرض. و الوجود بالذّات هو کون الشیء فی نفسه، و الوجودُ بالعرض، هو کون الشّیء شیئاً آخر، کوجود الجسم ابیض. فالممکنُ ان یوجد، امّا یـمکن ان یوجد شیئاً آخر، او یمکن ان یوجد فی نفسه. فان کان یُمکن ان یوجد شیئاً آخر، فلأُبدّ فـی وجوده، من ذلک الشّیء حتّی یُمکن ان یکون شیئاً آخر.

کما یُقال: الجسمُ یمکن ان یکون أبیض، لانّ الامکان منّا اضافة الی وجود الابیض و هو وجودٌ للجسم بالعرض، لانّه کون الجسم شیئاً آخر. و هکذا ما یقال: الجسمُ یُمکن ان یوجد له البیاض، فلیس معناهُ الّا انّ الجسم، یُمکن ان یکون موجوداً آخر و هو ابیض.

و الغرضُ من قوله: فهو یکون للشیء بالقیاس الی وجود شیءٍ آخر له او بالقیاس الی صیرورتِهِ موجوداً آخر، التعبیرُ عن معنی الموجود بالعرض، بعبارتین متقاربتی المعنی، فانّ احدیهما، انّ الوجود بالعرض، هو ان یوجد شیءٌ آخر و ثانیهما، ان یوجد شیءٌ شیئاً آخر. و لا شکّ انه متی وجد شیءٌ لشیءٍ، یصیرُ بحسب وجوده له شیئاً آخر و بالعکس.

و کما یُمکن ان یقال: الماءُ یُمکن ان یصیر هواء، فانّ الامکان فیه بالقیاس الی وجود الهوائیّة للمادّة المائیّة و هو وجودٌ لها بالعرض. و کما یُقال: المادّةُ یُمکن ان تکون موجودةً بالفعل، ای یُمکن ان یوجد لها الصّورة، فالامکان بالقیاس الی وجود الصّورة للمادّة الّذی هو وجود للمادّة بالعرض، لا وجودها فی نفسه. فهذه الامکانات یستدعی شیئاً، حتّی یمکن ان یوجد شیئاً آخر، او یوجد له شیءٌ آخر و هو موضوع موجود معها. هذا فی الامکان، بالقیاس الی الوجود بالعرض.

و امّا الممکن، ان یوجد فی نفسِهِ، فهو امّا بحیث متی وجد کان موجوداً فی غیره او مع غیره، و امّا بحیث متی وجد، کان موجوداً بذاته من غیر علاقة بینه و بین غیره. و ان کان بحیث متی وجد، کان قائماً بغیره او مع غیره، فهذا الممکن، ان کان حادثاً یکون قبل وجوده مـمکناً، ان یوجد، لکنّه اذا کان موجوداً، لا یوجد الّا فی غیره، او مع غیره. فلمّا امکن ان یوجد قبل حدوثه قائماً بغیره او مع غیره (و انّما یُمکن ان یوجد قائماً بغیره او مع غیره اذا وجـد ذلک الغـیر،

ضرورة انّ ذلک الغیر لو کان معدوماً لامتنع قیامه به او معه)، فیکون ذلک الغیر، موجوداً مع امکان وجوده و هو موضوعه.

و قوله: و یکون موضوعه حامل وجود ذلک الشّیء، انّما یصحُّ فی الحادث الّذی یوجد فی شیء. امّا الذی یوجدُ مع الشّیء فموضوعُهُ لیس بحامل وجوده، لانّ موضوعه ذلک الشیء، و هو لیس بحامل وجوده. و ان کان بحیث متی وجد، کان قائماً بذاته من غیر تعلّق بغیره، امتنع ان یکون حادثاً اذا لو کان حادثاً لکان له قبل حدوثه امکان وجود لیس بالعرض و الّا لکان له موضوع. فیکون الممکن مسبوقاً بموضوعٍ یتعلّقُ به امکانه. و التّقدیرُ ان لا علاقة بینه و بین موضوعٍ ما من الموضوعات.

فیلزمُ ان یکون امکان وجوده جوهراً قائماً بذاته، لکنّه مضافٌ و لا شیء من المُضاف بجوهر، فهذا الممکن امّا ان یمتنع ان یوجد او یکون موجوداً دائماً، فقد ظهر انّ امکان وجود الحادث، امّا امکان وجوده بالعرض و هو امکان وجود شیء لشیء، او امکان وجوده بالذّات و هو امکان وجود شیءٍ فی الاشیاء، او مع شیء و ایاً ما کان، فهو محتاجٌ الی موضوع موجود معه.

و بالتّفضیل: الاشیاءُ الحادثة، امّا اعراض، او صور، او مُرکّبات، او نفوس. فالاعراض و الصّور، امکانُ وجودهما، هو امکان وجودهما فی جسم او مادة و امکان وجود المُرکّبات، هو امکان وجود صورها فی موادها و امّا امکان النفوس، فامکان وجودها متعلقة بما یصلح ان یکون آلةً لها فی الاستکمال و جمیع هذه الامکانات، محتاجةٌ الی موضوع موجود معها و هوالمطلوب.

و انت بادنی تأملٍ، تعلم انّ القسم الاوّل، یرجعُ الی الثانی و بالعکس. فقد کفی احدهما فی البیان. فان قیل: لو کان هذه الامکانات الّتی هی قبل وجود الحادث امکانات ذاتیة لم یختلف بالقُرب و البُعد، لکنّها یختلفُ بالقُرب و البُعد، فانّ امکان وجود النّفس ـ مثلاً ـ بالقیاس الی الهیولی ابعد، و بالنّسبة الی العناصر بعید و الی المعادن فیه بعدٌ، و الی مادّة النّبات فیه قرب، و الی النُّطفة اقرب، ثمّ الی العلقة، ثم الی المُضغة، ثمّ الی اللحم. فامکان الحادث قبل وجوده، یختلف فلا یکون امکاناً ذاتیاً.

اجاب بقوله: و امکانات هذه الاشیاء. و تحریرُ الجواب، انّه قد ظهر انّ کُلّ واحدة من هذه الامکانات ،هو امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ او معه. و له اعتباران:

احدهما، من حیث تعلّقه بالشّیء الخارجی و بهذا الاعتبار، اذا قارن العدم، یسمّی قوّةً یختلفُ قرباً و بُعداً و یکون قول الامکان، علی مراتبها بحسب التّشکیک للاختلاف بالقُرب و البُعد. و لا

شکّ انّ ذلک لا یکون الّا بحسب اختلاف استعدادات، متعاقبةً على ذلک الموضوع. فالامكان الذّاتی ایضاً یختلفُ من حیث تعلّقه به.

و ثانیهما، من حیث وجوده فی نفسه و بهذا الاعتبار، امرٌ لازم لماهیة الممکن بالقیاس الی وجودها، لا یختلفُ اصلاً، کالوجوب و الامتناع. فقد علمت انّ عدم اختلاف المُمکن، بالنظر الی ذاته، لا یُنافی اختلافه نظراً الی وجود موضوعه.

بقی علی الاستدلال منعٌ و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث لو کان قبل حدوثه ممکن الوجود، لکان امکان وجوده امّا جوهراً و امّا عرضاً. و انّما یکون کذلک، لو کان موجوداً فی الخارج و هو ممنوعٌ.

و جوابه، أنّه لمّا ثبت أنّ هذا الامکان، هو امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ، فلا یخلو امّا ان یکون موجوداً فی الخارج، او لا یکون. و ایاً ما کان، کان محتاجاً الی موضوع موجود فی الخارج، امّا اذا کان موجوداً فظاهرٌ، و امّا اذ الم یکن موجوداً، فلانّه متعلقٌ بالامر الخارجی. فمن حیث تعلّقه به، یستدعی وجوده فی الخارج، کما فی بحث التّقدّم و التّأخر.

وهذا الجواب و ان کان یفیدُ الشارح فی دفع اشکالات الامام، لکنّه لا یتمّ فی التعلیل، لانّ المنع، ینتقل الی مقام آخر و هو انّا لا نسلّمُ انّ الحادث له قبل وجوده امکان وجود شیء فی شیء. و انّما یکون کذلک، لو کان کُلّ حادث، لا یوجد الّا فی شیء. و بیانُهُ ـ کما ذکره ـ یتوقّفُ علی کون الامکان، امّا عرضاً او جوهراً. و هو اول المسئلة.

لا یقال: کُلّ حادث، فهو یوجد فی شیء او مع شیء، لانّ ما لا یوجد کذلک، لا یکون حادثاً و الّا امکن وجوده قبل حدوثه، لکن متی وجد، لا یوجد الّا جوهراً قائماً بذاته من غیر تعلّق بغیره. فلو امکن وجوده قبل حدوثه، لامکن وجوده قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، و انّما یُمکن قبل وجوده جوهراً قائماً بذاته، لو کان موجوداً، ضرورة انّه لو کان لم یکن موجوداً، لامتناع ان یکون جوهراً قائماً بذاته. فلیزم ان یکون قبل وجوده موجوداً، هذا خلفٌ. و اذا ثُبت انّ کُل حادث، لا یوجد الّا فی شیءٍ أو مع شیءٍ، فلا یکون امکانه الّا امکان وجود شیءٍ فی شیءٍ او معه و هو المقصود، لانّا نقول: المُمتنعُ، هو ان یکون بشرط العدم، لا فی وقت العدم، فیمکن ان یکون جوهراً قائماً بذاته، قبل وجوده و ان لم یُمکن ان یکون بشرط ان یکون قبل وجوده. و هذا المنع، واردٌ علی الشّقّ الاوّل ایضاً، فانّ المُمتنع هو القیام بالغیر، بشرط عدمِهِ لا فی وقته. فیمکن ان یوجد الغیر و یقوم به.

قال الشيخ في «الشفاء»: لمّا ثبت انّ الحادث قبل وجوده ممكن الوجود، فامكان وجوده، لابُدّ ان يكون امراً موجوداً، فانّه لو لم يكن امراً موجوداً، لم يكن للحادث امكان وجود، فلايكون الحادث ممكن الوجود.

و فيه نظرٌ، لانّا نقول: لا نسلّم انّ امكان الوجود لو لم يكن موجوداً، لم يكن الحادث ممكنُ الوجود، و انّما يكون كذلک، لو لزم من انتفاء مبدء المحمول انتفاء الحمل الخارجي و هو ممنوعٌ، لانّ العمى، ليس بموجودً في الخارج و زيداً عمى في الخارج.

و الأُولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادی، بان يُقال: لا شکّ في امكان الحادث، فامكانُه امّا ان يكون كافياً في فيضان وجوده عن المبدء، أو لا، فان كان كافياً، يلزم قدم الحادث و هو محالٌ، و ان لم يكن كافياً، بل توقّف فيضانه على شرطٍ، فذلک الشّرطُ امّا ان يكون قديماً او محدثاً، لا سبيل الى الاوّل و الّا لزم قدم الحادث و الشّرط المحدث، يتوقفُ ايضاً على شرط محدث آخر و هكذا الى غير نهاية.

ثمّ انّ وجود الحادث، امّا ان يتوقّف على وجود تلک الشّروط الغير المُتناهية، و هو محالٌ و الّا لزم التّسلسل في امور موجودة مُترتبة، او على عدمها، فامّا ان يكون مطلق العدم و هو ايضاً محال و الّا لزم قدم الحادث، او عدمها اللاحق، فكُلّ شرط، يكون معدّاً، لانّا لا نعنى بالمُعدّ الّا ما يكون الشّيء موقوفاً على عدمه اللاحق، ككون الجسم في اوساط الاحياز، فانّه لابُدّ منه، لكونه في منتهى الاحياز، لا بمعنى انّ الكون في المنتهى، لا يكون الّا اذا كان في الوسط و الّا لزم كون الجسم في مكانين معاً و هو محالٌ، بل بمعنى انّه يكون في الوسط و ينعدمُ فيه، حتّى يُمكن ان يكون في المنتهى. فهذه الشّروط المُتسلسلة، كلّما تتنازل، يقرب وجود الحادث الى افاضة العلّة. فلابُدّ ان يحدث، بحسب حدوث شرط شرط حالة مقرّبة للحادث الى ايجاد العلّة، فتلک الحالة المُقرّبة، لا يكون قائمةً بالحادث، لانّه غير موجود بعد، بل بموجود آخر و ذلک الموجود، امّا ان يكون له تعلّقٌ بذلک الحادث او لا، و الثاني ضروريٌّ البطلان. فتعيّن الاوّل و هو الذى سميّت مادة. و تلک الحالة المقرّبة امكاناً استعدادياً.

ـو سئلت بعض العلماء: لم تزول الاستعدادت عند حصول الوجودات؟ فقال: الاستعدادُ النّاقص يزول، و امّا الاستعداد التّام، فلا يزول و هذا مثل النّطفة، فانّها اذا حصل لها استعدادُ ان يكون علقة، وجب ان يزول عنها استعداد النّطفية، فانّه لو لم يزل عنها استعداد صورة النّطفية، لم يزل عنها صورة النّطفية، بناءً على أن افاضة الصّورة بحسب الاستعداد. فعند حصول استعداد

وجودِهِ امّا ممتنعُ الوجود، و امّا ممكن الوجود و الاوّل محالٌ، و الثّانى حقٌ، فاذن له امكان وجودٍ، قبل وجوده و ليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه، لانّ السّبب فـى كـون المحال، غيرُ مقدورٍ عليه كونه غيرُ ممكن فى نفسه، و السّبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً فى نفسه و الشّىء لا يكون سبباً لنفسه. و ايضاً كونه ممكناً أمر له فى

صورةالعُلقة، فاضت عليها صورتها و كان استعداد باقياً معها، ثمّ اذا حصل لها استعداد المُضغيّة، زال هذا الاستعداد و فاض عليها صورتها و على هذا، حتّى ينتهى الى استعداد التّام للانسانيّة.

ـ قلت: انّهم قالوا: كُلّ صورة سابقة، فهى معدّةٌ للاحقة، فالنّطفة ما لم تتصوّر بـصور عـدّه فـى الاطوار، لم يتصوّر بالصّورة الانسانية و لا شكّ انّ الصّورة السّابقة، لا تجتمع مع اللاحقة و لمّا كانت الصّورة السّابقة هى الموجبةِ للاستعداد اللاحقة، فاذا انتفت، يجبُ انتفاء استعداد اللاحقة بالضّرورة.

قال: ليست صورةُ السّابقة موجبةً للاستعداد اللاحقة، بل اذا حصلت الصّورة السابقة و تواتـر عليهاالحركات الفلكيّة و الاوضاع، يحصل بواسطتها للهيولى حالةً هى استعداد الصّورة اللاحقة، و فيه نظرٌ، لانّ الصّورة السّابقة، امّا أن يكون لها دخلٌ فى الاستعداد او لا، فان لم يكن لها دخلٌ اصلاً، لم يكن معدّة و ان كان لها دخلٌ، يلزم انتفائه بانتفائها.

و التّحقيقُ انّ الاستعداد مقولٌ بالاشتراك على معنيين؛ احدهما، الاستحقاق و الثانى، كـيفيةٌ مقربةٌ للمعلول الى افاضة العلة، فاستحقاق الوجود، يبقى مع بقاء المعلول قطعاً و امّـا الكـفيّة المُقرّبة فهو منفيةٌ عند الحدوث لما تحقّق.

و من محققى هذا الفنّ من سمعته يقول: انّ للمُعدّ عدمين؛ عدمٌ سابق، و عدمٌ لاحق، كما انّ لزيدٍ عدمين، عدمٌ سابقٌ ازلى، و عدمٌ لاحقٌ اذا مات، فالمعلول يتوقّفُ على عدم المُعدّ اللاحـق و الشّرط قسمان؛ شرطٌ معدٌ و هو ما لا يجتمع مع المشروط، و شرطٌ غير مُعدّ و هو ما يجتمع معه.

و تحقيق الاعداد، تقريبُ تأثير العلّة الى المعلول. و الاعداد بالفارسيّة: «آماده گردانيدن، يعنى مادّه را از جهت تأثير مؤثر آماده مى‌گرداند». و لا شّك أنّ المُعدّ، يقرّب الى الوجود، فانّ أمس مقرّبٌ لليوم. فلو لم يوجد امس، لم يوجد اليوم، فالمُعدّ يُحدث فى المادّة، كيفيةٌ استعداديةٌ لكنّها لا يبقى مع المعلول، حتّى اذا وجد المعلول انتفت الكيفيّة الاستعدادية و انّما أطنبنا فـى هـذا المقام و لم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانّه مثار الاوهام و مزال الاقدام، م.

نفسه، و كونه مقدوراً عليه امر له بالقياس الى القادر عليه.

فاذن، كونه ممكناً هو امرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه. و هذا الامكان، ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لانّ الامكان، يكون لشيء بالقياس الى وجوده، كما يقال: البياض يمكنُ ان يوجد، او بالقياس الى صيرورتِهِ شيئاً آخر، كما يُقال: الجسمُ يُمكن ان يصير ابيض، فاذن هو امرٌ معقولٌ بالقياس الى شيء آخر. فهو امرٌ اضافيّ و الامورُ الاضافيّة، اعراض و الاعراضُ لا توجد الّا في موضوعاتها. فاذن، الحادث يتقدّمه امكان و موضوع و ذلك الامكان قوّةٌ للموضوع بالنّسبة الى وجود ذلك الحادث فيه، فهو قوّة وجود.

و الموضوع موضوعٌ بالقياس الى الامكان الّذى هو عرضٌ فيه، و موضوعٌ بالقياس الى الحادث، ان كان عرضاً و مادّةً بالقياس اليه، ان كان صورةً. فهذا تقدير ما فى الكتاب.

و اعلم انّ كلّ امكان فهو بالقياس الى وجود، و الوجود امّا بالعرض، كوجود الجسم الابيض، و امّا بالذّات كوجود البياض.

و امّا الامكان، بالقياس الى وجودٍ بالعرض، فهو يكون للشّيء بالقياس الى وجودِ شيءٍ آخر له، أو بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يُقال: الجسمُ يمكن ان يكون ابيض، او يوجد له البياض، او يقال: الماءُ يمكن ان يصير هواء و المادّةُ يمكن ان يصير موجودةً بالفعل و ظاهر انّ جميع هذه الامكانات، محتاجةٌ الى موضوع موجود معها و هو محلّها.

و امّا الامكان بالقياس الى وجود بالذّات، فيكون للشيء بالقياس الى وجوده و لا يخلو امّا ان يكون ذلك الشيء ممّا يوجد فى موضوع، او فى مادّة، او مع مادّة كما يُقال: البياضُ يمكن ان يوجد او يكون، و كذلك الصّورة و النّفس و حكم هذا الامكان فى الاحتياج الى موضوع، حكم القسم الاوّل. و يكون موضوعه، حامل وجود ذلك الشيء.

و امّا ان لا يكون كذلك، بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقه له بشيء من الموضوع و المادّة. و مثل هذا الشيء، لا يجوزُ ان يكون محدثاً لانّه لو كان مُحدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة، كما مرّ.

و امكانه لا يُمكن ان يتعلّق بموضوعٍ دون موضوعٍ، اذ لا علاقة له بشيءٍ، فيلزم ان يكون جوهواً قائمابنفسه و لكنّ الجوهر من حيث ماهيّته، لا يكون مُضافاً الى الغير، و الامكان مضافٌ، فلا يكون الامكان هو حقيقةُ ذلك الجوهر و اذا لم يكن حقيقته فهو

عارضٌ له و قد فرض غيرُ عارض لشىء، هذا خلفٌ.

و لمّا تبيّن انّ مثل هذا الشىء لا يُمكن ان يكون محدثاً، فهو ان كان موجوداً كان دائمُ الوجود، و ان لم يكن موجوداً كان ممتنعُ الوجود و قد ظهر من ذلک انّ الاشياء الحادثة، تكون امّا اعراضاً، او صوراً، او مُركّبات، او نفوساً توجد مع الموادّ و ان لم تكن حالّة فيها.

و امكانات هذه الاشياء، يكون قبل وجودها، و يعبرُّ عنها بـ«القـوّة»، فـيُقال: هـذه الوجودات فى موادّها بالقوّة، و هى تختلف بالبُعد و القُرب، و يزولُ عنها، مـع خـروج الموجودات من القوّة الى الفعل، و انّما يقعُ اسم الامكان عليهابالتّشكيک.

و امّا امكان الموجودات الممكنة فى انفسها، فهى امورٍ لازمة لماهيّاتها عندَ تجرّدها عن الوجود و العدم، بالقياس الى وجوداتـها، و كـذلک الوجـوب و الامـتناع، الّـا انّ الموصوف بالوجوب، لا يُمكن ان يكون فوق واحد، و الموصوف بالامتناع، لا يُمكن ان يوجد فى الخارج، و الموصوف بالامكان، ماهيّات كثيرةٌ مختلفةٌ هى موجودات العالم باسرها و هذه الاختلافات، احوال للموصوفات فى انفسها.

فهذا، ما اردتُ تحقيقه فى هذا الموضع، لتزول الاشكالات الّتى تورد[1] هيهُنا. فظهر منه انّ قول الفاضل‌الشارح[2]: الشّىء قبل وجوده، نفىٌ صرفٌ، فلا يـصحّ الحكـم عـليه

---

١ - «نوردها»، خ.

٢ - قوله: «فظهرَ منهُ لن قول الفاضل الشارح»، قال الامام: القول بانّ الحادث قـبل وجـوده، ممكنُ الوجود باطلٌ، لانّ الحادث قبل وجوده، نفىٌ محض و عدمٌ صرف، فلا يصحُّ الحكم عليه بالامكان او بغيره.

ـ فان قيل: الحادثُ قبل وجوده، امّا نفىٌ محض او لا و اياً ما كان، فما ذكرتموه ساقطٌ امّا اذا لم يكن نفياً محضاً فظاهرٌ، و امّا اذا كان، فلانّه حينئذٍ يصحُّ الحكم عليه بكونه نفىٌ محضٌ.

ـ اجاب بـانّ الحكم عليه بالنّفى لضرورة اللفظ و ضيق العبارة، و امّا فى التّحقيق، فقبل وجود الحادث، ليس هناک شىءٌ، فلا يصحُّ الحكم عليه، ضرورة انّ الحكم يستدعى المحكوم عليه، و اذا لم يكن هناک محكومٌ عليه، استحال الحكم قطعاً، ثمّ عارضاً بانّ الحادث قبل وجوده مقدورٌ للقادر و متميزٌ عن العدم، فلا يكون نفياً محضاً. و عارض هذه المعارضة، بانّ المُمتنع يتميّزُ عن الممكن، مع انّه نفىٌ محض. و هو نقضٌ اجمالى، سهى الامام فى تسميتِهِ مُعارضة.

و جوابه: انّ الحكم على المعدومات، انّما لا يصحّ بالامور الخارجية، و امّا بالاعتبارات الذّهنية،

كالامكان و الامتناع، فيصحُّ. و منشاء الخبط، عدم الفرق بين الخارجيات و الاعتباريات.
و نقول ايضاً، انّ أردتم بقولكم: الحادثُ قبل حدوثه، نفيٌ محضٌ و ليس بشيء، أنّه كذلک فی العقل فهو ممنوعٌ، و ان أردتّم به انه كذلک فی الخارج فمسلّم و لكنّه لا نسلّم انه لا يصحُّ الحكم عليه بالامكان حينئذٍ و هو ظاهرٌ. ثمّ قال: لم قلتم بان الامكان أمرٌ موجود؟. و ممّا يدل على انّه ليس بموجود وجوه:
احدها، انّه لو كان موجوداً، لكان امّا واجباً أو ممكناً و هماباطلان.
و جوابه: انّ امكان الحادثِ أمرٌ اعتباريٌ فی نفسه، متعلّقٌ بشيءٍ خارجی، فله اعتباران: احدهما، من حيث انّه متعلّقٌ بشيءٍ خارجی و بهذا الاعتبار ليس بموجود فی الخارج الّا أنّه يدُلّ على وجود ذلک الشّیء الخارجی، كما انّ الاعدام كالعمی امور اعتباريةٌ، لكنّها من حيث تعلّقها بموجودات خارجية، تستدعی وجود معروضاتها.
و قوله: بل هو امكانُ وجود فی الخارج، مستدرک، بل لا معنی لقوله: هو امكان، اذ تقديرالكلام هيهُنا: أنّ الامكان من حيت تعلّقه بشيءٍ خارجی، ليس بموجود و هو امكان. و من البيّن ان لا طايل تحته، و المُراد انّ لا موجود فی الخارج، هو امكان و ان كان امكان وجود فی الخارج. و هذا مأخوذٌ من قول الامام، حيثُ قال: صريحُ العقل ما قضی بوجود الامكان فی الخارج، بل بامكان الوجود فی الخارج، كما قضی بامتناع الوجود فی الخارج، لا بوجود الامتناع فی الخارج، لكن هذا المعنی، لا يتعلّقُ بحيثية تعلّق الامكان بالشّیء الخارجی. فانّا اذا نظرنا الی امكان وجود الشّیء مطلقاً كان امكان وجود فی الخارج، و ليس بموجودٍ فی الخارج.
و ثانيهما، من حيث ذاته و انّه امرٌ اعتباریٌ فی نفسه، شیءٌ من الاشياء قائم بالعقل و بهذا الاعتبار، موجودٌ فی الخارج، لانّه موجودٌ فی موجودٍ خارجی هو العقل و اذا اعتبر وجوده و نسبته الی ماهيّته، يعرض له امكان آخر، لكن لا يستلسل لانقطاع الاعتبار.
ـ لا يُقال: الامورُ الاعتباريّة، ان طابقت الخارج عاد الاشكال فی انّها امّا واجبةٌ او ممكنةٌ و الّا فحصولها فی العقل جهل.
ـ لانّا نقول: لا نسلّم انّها ان لم يطابق الخارج، يكون حصولها جهلاً، و انّما يكون جهلاً لو كان حصولها فی العقل، على انّها صور لامورٍ خارجية و ليس كذلک، بل حصولها فی العقل على انّها تحكام موجودات فی الخارج، أی عوارض و صفات للموجودات الخارجية من حيث انّها فی العقل. فالعوارض العقليّة للموجودات الخارجية، غيرُ موجودة فی الخارج من حيث انّها

احکامها و عوارضها، و موجودة فی الخارج من حیث انّها محکوم علیها، ای من حیث انّها أشیاء و موجودات فی العقل، من شأنها ان یحکم علیهابشیء و یوصف بشیء.

و الحاصلُ: أنّ الامور الاعتباریة، لها حیثیتان من حیث انّها صفات الموجودات، و من حیث انّها اشیاءٌ من شأنها ان توصف و هی من هذه الحیثیّة، موجودةٌ فی الخارج لوجود العقل فی العقل فی الخارج.

و لا یستراب فی انّ قوله: و احکام الموجودات، الی آخره، زایدةٌ لا دخل له فی جواب السؤال، بل هو من سقط الکلام، فانّ الامور الاعتباریة، بایّة حیثیةٍ تؤخذ، امّا ان یکون موجوداً فی الخارج، او فی العقل و ایاً ما کان، یلزم ان یکون موجودة فی الخارج، امّا علی التّقدیر الاوّل فظاهرٌ، و امّا علی التّقدیر الثّانی فانّ العقل موجودٌ فی الخارج و الموجود فی الموجود فی الخارج موجودٌ فیه، علی أنّ هذه شبهة رکیکة لا یلیق خطورها لمن له ادنی مسکة. فانّ معنی أنّه موجودٌ فی العقل، انّه موجودٌ بوجودٍ غیر اصیل، و معنی انّ العقل موجودٌ فی الخارج انّه موجودٌ بوجودٍ اصیل و الموجود الغیر الاصیل، اذا وجد فی الموجودِ الاصیل، لا یلزم ان یکون اصیلاً و کانّه تصوّر الخارج مکاناً للعقل، و العقل مکاناً للامر الاعتباری. فانّ الموجود فی مکان، موجودٌ فی مکان آخر، یکون موجوداً فی ذلک المکان. و هو غلطٌ بیّن.

و من العجب انّ شیئاً یکون موجوداً فی الخارج باعتبارٍ، معدوماً فی الخارج باعتبار. نعم الزنادُ قد یکبو و الجواد قد یعثر حین یعدو.

و ثانیها، انّ الامکان ان کان موجوداً لکان امّا حالاً فی الحادث، قبل وجوده، او فی غیره. و جوابه: انّه قد تبیّن انّ امکان الحادث، هو امکان الشّیء من شیء. فله اعتباران، احدهما أنّه امکان فی ذلک الشّیء، و ثانیهما، انّه امکان شیء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ من اعرض ذلک الشیء حاصل فیه، و بالاعتبار الثّانی اضافة للشیء، بالقیاس الی وجوده. فکونه نعتاً للشیء، بهذا الاعتبار لا ینافی حصوله فی غیره بالاعتبار الاول.

و ثالثها، انّ الامکان اضافةٌ بین الماهیّة و الوجود. فلو کان موجوداً لم یتحقّق الّا بعد ثبوت الماهیة و الوجود، فیلزم تقدّم الوجود علی الامکان. و جوابه انّ الامکان لکونه اعتباریاً لا یستدعی تحقّق المُتضایفین الّا فی العقل، لکنّهما یتعلّقان بامرٍ خارجی فیکون موضوعاً له موجوداً فی الخارج، کما تقدّم فی بحث التّقدم.

و اعلم انّ هذه الاجوبة کُلّها غیر موجهة، لانّ المطلوب من الدّلیل، کون المکان غیر موجود فی

بالامكان، ثمّ معارضنته ذلک بأنّه مقدور للقادر وذلک یـقتضی تـمّیزه،ثـمّ مـعارضته للمعارضة بالممتنعات المتمّیزة عن الممکنات مع کونها نفیاًصرفا.خبط یـقتضیه عـدم التمّیزبین الاعتبارات العقلیّة والامور الخارجیّة.

الخارج و حاصل هذه الاجوبة انّهُ امرٌ اعتباری، فلا یصحّ للجواب، الّلهم الّا ان الامکان و ان یوجه الاسؤله بان یقال: لو کان الامکان معدوماً، لم یستدع محلاً خارجیاً، لکن المـقدّم حـقٌ بتلک الوجوه الثّلاثه، فالتّالی مثله. فحینئذٍ یمکنُ الجواب بمنع الملازمة، و یکفی ان یقال فی المنع: انّ الامکان، و ان کان معدوماً فی الخارج، الّا انّه متعلقٌ بأمرٍ خارجیٍ فهو فهو یستدعیه. و یستغنی عن ذلک الاطناب، لکن الامام لم یورد الاسؤله کذلک، و وجه کلام الشیخ، بانّ الحادث قبل حدوثه ممکن الوجود، فالامکان امّا ان یکون امراً وجودیاً او عدمیاً، و الثانی باطلٌ، لانّه لا فرق بین عدم الامکان و الامکان العدمی، فانّ التّفرقه و الامتیاز بین الامور العدمیة، لا یحصل الّا عند اختصاص کُلٍّ منها بخاصیّةٍ بها یمتازُ عن الآخر. و لا معنی للوجود الّا ذلک، فـانقلب المعدوم موجوداً و هو محالٌ، فتعیّن ان یکون الامکان امراً ثبوتیاً. فامّا ان یکون جوهراً و هو محالٌ، لانّ الامکان حاله اضافیة، فلا یعقل کونه موجوداً قائماً بنفسه و امّا ان یکون عرضاً فلابُدّ له من محل.

ثمّ قال بعد القدح فی امکان الحادث قبل وجوده: لا نُسلّم انّ الامکان امرٌ وجودی، بل عدمیٌ للوجوه المذکورة. ثمّ قال: ما ذکروه من عدم الفرق بین عدم الامکان و الامکان العدمی، منقوضٌ بالامتناع، للفرق بین سلب الامتناع و امتناع المعدوم، و لانّا نعلم بالضّرورة امـتیازب عـض العدمیات عن البعض، فانّ عدم السّبب و الشّرط یقتضی عدم المسبّب و المشروط و عدمهما لا یقتضی عدم السّبب و الشّرط. هذا محصّل کلام الامام، فی هذا المقام.

و من المکشوف البیّن، ان لا توجیه لاجوبة الشارح، عن هذا الکلام اصلاً، علی انّ الامام خالف ترتیب البحث فی تقدیم المعارضة علی النقض. و هو منع الدّلیل بـعد تسـلیمة. ثـمّ قـال: لو استدعی امکان الوجود موضوعاً موجوداً، لکان کُل ممکن الوجود کذلک، فـیلزم ان یکـون العقول والنفوس، متعلقةً بموضوع. و جوابه: انّه فرق بین امکان الحادث و امکان القدیم، لانّ امکان الحادث، امکان الشّیء فی غیره فهو متعلّقٌ بالغیر، یستدعی وجوده، و امکان التّقدیم لیس الّا امکان وجوده، غیر متعلّق الّا بماهیّته بالقیاس الی وجوده، فان قیس الی ماهیّته، کان فی العقل، کعرض فی موضوع، و ان قیس الی وجوده، کان اضافةً لمضافٍ الیه، م.

و امّا قوله: لو كان الامكان موجوداً لكان واجباً او ممكناً، و الاوّل محالٌ، لكونه وصفاً لغيره، و الثّانى محالٌ لانّه يلزمُ من ذلک ان يكون للامكان امكان.

فالجواب عنه: انّ الامكان فى نفسه، اعتبارٌ عقلىّ متعلّقٌ بشىء خارجىّ، فمن حيث تعلّقه بالشّىء الخارجى، ليس بموجودٍ فى الخارج هو امكان، بل هو امكان وجود فى الخارج، و لتعلّقه بذلک الشّىء، يدُلّ على وجود ذلک الشّىء، فى الخارج و هو موضوعه، و من حيث كونه قائماً بالفعل[۱] موجودٌ فى الخارج. و له امكانٌ آخر، يعتبره العقل. و ينقطع التّسلسل بانقطاع الاعتبار، كما مرّ فى التقدّم.

لا يقال: وجود شىءٍ فى العقل، دون الخارج جهل، لانّ الجهل، هو وجود صورة فى الذّهن على انّها صورة لموجود خارجىّ، مع عدم المطابقة، و الاعتبارات العقلية، لا توجد فى العقل، على انّها صورة شىء فى الخارج، بل على انّها احكام موجودات فى الخارج، و احكام الموجودات غيرُ موجودة فى الخارج، من حيث هى احكام، بل تكون موجودة من حيث هى محكومٌ عليها.

و امّا قوله : امكان الحادث، لا يجوزُ ان يكون حالاً فى غيره، لانّ نعت الشّىء، لا يكون حاصلاً فى غيره.

فالجوابُ: تنّ امكان الشّىء قبل وجوده، حالٌّ فى موضوعه، فانّ معناهُ كون ذلک الشّىء فى موضوعه بالقوّة. و هو صفةٌ للموضوع، من حيث هو فيه، و صفة للشّىء من حيثُ هو بالقياس اليه، فبالاعتبار الاوّل، يكون كعرض فى موضوع، و بالاعتبار الثّانى، يكون كاضافةٍ لمضاف اليه. و لمّا لم يكن وجودٌ مثل هذا الشىء، الّا فى غيره، لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضاً بذلک الغير.

و امّا قوله: لمّا كان الامكان صفةً اضافيّة مُستدعية لوجود المُتضايفين، فهو انّما يتحقّقُ بعد ثبوت الماهيّة و الوجود و يلزم منه تقدّم الوجود على الامكان.

فالجوابُ: انّه من حيث كونه صفةً اضافيّة، انّما يتحقّق عند ثبوت المُتضايفين و لكن يكفيه ثبوتهما فى العقل و لا يجبُ من ذلک تقدّمهما عليه فى الخارج، لكنّه من حيث تعلّق معروضيه الثّابتين فى العقل بامرٍ وجودىّ فى الخارج، يستدعى لا محالة موضوعاً

---

۱ - «بالعقل»، خ.

موجوداً فى الخارج، كما مضى فى التقدّم بعينه.

و امّا **قوله** : الحُكم بكون الامكان متعلّقاً بموضوع او مادّة منقوض بالعقول و النفوس المُفارقة، و بالميول، فانّها ممكنةٌ مع انّها غيرُ متعلّقة بموضوع و مادّة.

فالجوابُ عنه: ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلّقهما بما فى الخارج، و انّ امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيّاتها المُجرّدة عن الوجود و العدم فى العقل، فهى من حيث ثبوتها فى العقل موضوعٌ. و الامكان بهذا الاعتبار، كعرض فى موضوع، و هو ايضاً صفة لوجوداتها و يكون بهذا الاعتبار، كاضافة لمضاف اليه.

و امّا **قوله** :لو قيل الشّىء لا يحدث الّا اذا صار وجوده اولى، و لا يصير اولى الّا اذا كان له مادّة، قلنا: المقدّمتان ممنوعتان، امّا الصُّغرى، فلانّ الاولويّه لو حصلت[1] حالة

١ - قوله: «امّا الصّغرى فلانّ الاولوية لو حصلت»، الأُولوية ان حصلت فلا يخلو امّا ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان، أو قبل الحادث بالزّمان: و الاول باطلٌ، لانّ الكلام فى حدوث تلك الالويّة كالكلام فى حدوث الحادث، فيتقدّم فى حدوث تلك الى الاولوية على حدوث اولية أُخرى و هلمّ جراً، فيلزم التّسلسل فى الامور المُرتبة الموجودة معاً.

و الثانى ايضاً باطلٌ، لانّ التّوقف حينئذٍ امّا على وجودها، فيكون حصولها معه لا سابقاً عليه، او على عدمها و عدمها حاصلٌ قبل حدوث الحادث، فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه، و ايضاً يلزم حدوث الحادث، قبل تلك الاولوية و بعدها لحصول عدمها فى الوقتين.

و امّا الكُبرى، فلانّ الاولويّة ليست ثبوتيةً، فلا تفتقر الى المادة كما فى الامكان. اجاب بانّ الوجوب، مُتحقّقٌ فضلاً عن الاولوية، لانّ وجود كُلّ ممكن، مسبوقٌ بوجوب، كما انّه ملحوقٌ بوجوب. و ذلک لانّه ما لم يجب صدوره عن الفاعل، لم يصدر عنه و الالزم التّخصيص بلا مخصّص، اذ تأثيره حينئذٍ بالنّسبة الى جميع الاوقات على السّوية و سيجىءُ له زيادة ايضاح.

ثمّ انّ هذا الوجوب، انّما يتحقّقُ بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث، و وجود الحادثِ لا يتوقّفُ على وجودها، بل على عدمها لا مطلقاً و الّا لزم قدم الحادث، بل على عدمها اللاحق. و لمّا اشتمل كلام الامام على منع و معارضة، ففى هذا الكلام اشارةٌ الى اندفاعهما، امّا المنع، فلتحقّق الوجوب، فكيف الاولوية و امّا المُعارضة، فلانّا نختار انّ وجود الحادث، يتوقّفُ على عدم الاولوية و لا محذور، لتوقّفه على عدمها اللاحق، لا مطلقاً.

و نقول ايضاً: كون وجود الحادث اولى، امّا أن يستلزم وجود الالويّة او لا يستلزم، فان استلزم،

الحدوث، لكان الكلام فى حصولها، كالكلام فى حدوث الحادث و تسلسل العلل دفعةً، و لو حصلت قبل الحدوث، فوجود الحادث كان موقوفاً امّا على وجودها، او على عدمها. و الاوّلُ يقتضى وجود الحادث معها لا بعدها، و الثانى يقتضى وجود الحادث قبلها، كما اقتضى بعدها. و امّا الكُبرى، فلما مرّ.

فالجوابُ عنه: انّ الشّىء، لا يحدث الّا اذا صار وجوده واجباً، فضلاً عن الأُولوّية، و انّما يحدث مع تحقّق وجوبه غير متأخّر عنه و لا متقدّم عليه، و وجوبه انّما يتحقّق بان يتّم استعداد مادّته او موضوعه لقبوله و ذلك الاستتمام، يتعلّق بشرائط يستجمعها الحركة المتّصلة الّتى لا اوّل لها، الموجودة فى الجسم الابداعى، على ما يشتمل العلم الالهىّ، على بيانه.

* تنبيهٌ *

«الشىءُ قد يكون بعد الشّىء من وجوده كثيرة: مثل البعديّة الزّمانيّة و المكانيّة و انّما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزّمان معاً.»

يُريدُ اثبات الحدوث الذاتىّ للمُمكنات. و لمّا كان تحقيق الحدوث الذّاتى مبنيّاً على تحقيق التّأخّر الذاتىّ، لانّ الحدوث و هو كون وجود الشّىء متأخّراً عن لا وجوده ينقسمُ الى زمانىّ و الى ذاتىّ، لانقسام التأخر اليهما، قدّم الشيخ تحقيق معنى التأخرّ الذّاتى على اثبات الحدوث الذاتىّ.

و اعلم انّ تأخّر الشّىء عن غيره، يُقال بخسمة معان[1]، على ما حُقّق فى الفلسفة

لم يتوجّه منع الكُبرى بعد التّنزل، لانّه مبنىٌ على عدمها، و ان لم يستلزم لم يتمّ المُعارضة فى الصّغرى، لانّه لا يلزم من عدم الاولوية، ان لا يكون اولى، كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيداً عمى، م.

۱ - قوله: «و اعلم انّ تأخر الشّىء عن غيره يقال بخسمه معان»، التّأخرُ مقولٌ بـالاشتراک، على خسمة معان. و الّذى اضبطها ان يقال: المُتأخر امّا ان يجامع المتقدّم فى الوجـود، او لا يجامعه. فان لم يجامعه، فهو المتأخّرُ بالزمان، و ان جامعه فامّا ان يكون بينهُ و بـين المـتقدّم

الاولى: احدها بالزّمان، و الثّانى بالمرتّبة او الوضع الّذى يكون التأخّر المكانى صنفاً منه، و الثّالث بالشّرف، و الرّابع بالطّبع، و الخامس بالمعلوليّة. و الاخيران، يشتركان فى معنى واحد و هو التّأخّر بالذّات، و المعنى المُشترک، هو ان يكون الشّىء محتاجاً الى آخر فى تحقّقه و لا يكون ذلک الآخر محتاجاً الى ذلک الشیء، فالمحتاجُ هو المتأخّر بالذّات عن المحتاج اليه.

ثمّ لا يخلو امّا ان يكون المحتاج اليه، مع ذلک هو الّذى بانفراده يفيدُ وجود المحتاج، او لا يكون. و المحتاج بالاعتبار الاوّل، متأخّرٌ بالمعلوليّة و هو كحركة المفتاح، بالقياس الى حركة اليد، و بالاعتبار الثّانى متأخّرٌ بالطبع و هو كالكثير بـالقياس الى الواحـد، و كالمشروط بالقياس الى الشّرط. و المتأخّر بالمعلوليّة، لا ينفکّ عن المُتقدّم بالعلّيّة فى الزّمان. و يرتفعُ كلّ واحدٍ منهما، مع ارتفاع صاحبه الّا انّ ارتفاع المعلول، يكون تابعاً و معلولاً لارتفاع العلّة من غيرِ انعكاس، و المتأخّر بالطّبع يستلزمُ المتقدّم فى الوجود، من

ترتيبٌ باعتبار المُعتبر و اخذ الآخذ، او لا يكون كذلک. فان كان بحسب الاعتبار، فهو المتأخر بالرّتبة او المتأخر بالوضع. و هو امّا بحسب المكـان، كـما فـى صـفوف المـجلس، او غـيره كالاجناس مع الانواع، ان اخذنا من طرف النّوع، او اخذنا من طرف الجـنس، و ان لم يكـن بحسب اعتبار التّرتيب فالمُتأخر امّا ان لا يحتاج الى المقدّم و هو التّأخر بالشّرف، او يحتاج و هو التّأخّر بالذات. فامّا ان يكون المُتقدّم علةً تامة للمتأخر و هو المتأخّر بالعليّة، او لا، و هو المتأخر بالطّبع.

و رُبما يقال للمعنى المشترک، تأخرٌ بالطّبع و يخص التّأخر بالمعلولية، باسم التأخر بـالذات، فيكون كُلّ من التّأخر بالذّات و التّأخر بالطّبع مقولاً بالاشتراک، على معنيين؛ عامٌ و خاصٌ. و المُتقدم و المتأخر بالعليّة، مُتلازمان وجوداً و عدماً، الّا انّ المعلول فيهما، تابعٌ للعلة، و المتأخّر بالطبع، يستلزم المتقدّم فى الوجود من غير انعكاسٍ، و هذا ما ذكره الشارح. و عندى انّ العلّة التّامة، ليست معتبرةً فى التّأخر بالعليّة، بل المُعتبرُ هو العلّة الفاعلية، يدُلّ عليه قول الشيخ فى بيانه: اذا كان وجودُ هذا عن آخر، فانّ ما وجود الغير عنه، هو العلة الفاعلية، و فى مثال حركة اليد و حركة المفتاح و على العضلات و غيره و حينئذٍ لا ينعكسُ المتقدّم بالعليّة على المتأخر بالطّبع. و قد اطلق اسمُ التّأخر بالذّات، فى بيان حدوث الذّاتى، على التأخر بالطّبع حيث جعل ما بالذات اقدم على ما بالغير، م.

غير انعكاس. فانّ المتقدّم، يمكن ان يوجد لا مع المُتأخر، امّا المتأخّر، فلا يُمكن ان يوجد الّا مع المتقدّم.

و رُبما يقال للمعنى المُشترک، تأخّرٌ بالطبع، و يخصّ التّأخّر بالمعلوليّة، باسم التّأخّر بالذّات و الشيخ استعملهما فى قاطيغورياس «الشفاء» كذلک. و ذلک انّه قال عند ذكر التقدّم بالعلّية: و ان كان يُقال المتقدّم بالطّبع على المتقدّم بالعلّيّة و بالذّات، امّا فى هذا الكتاب، فقد سمّى المشترک تأخّراً بالذّات و الدّليل عليه انّه مثّل له بحركة المفتاح و اليد و هو تأخّر بالمعلوليّة الّذى هو احد قسميه، ثمّ اطلق اسم التأخّر بالذّات صريحاً على القسم الآخر و هو تأخّر ما للشىء، بحسب غيره عمّا له بحسب ذاته. و هو تأخّرٌ بالطبع لا بالمعلولّية.

و هذا التأخّر، اعنى الذّاتى بالمعنى المشترک، هو تأخّر حقيقىّ، و ما سواهُ فليس بحقيقىٍّ، لانّ المتأخّر بالزّمان او بالمرتبة و الوضع او بالشّرف، يمكن ان يصير بالفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المُقتضى لتأخّره هو امرٌ عارض لذاته، و امّا المتأخّر بالذّات، فلا يُمكن ان يفرض متقدّماً و هو هو، لانّ المقتضى لتأخّره هو ذاته لا غير. و لهذ اخصّه الشيخ بانّه الذى يكون باستحقاق الوجود.

و اعلم انّ المتأخّر بالمعلوليّة، يجبُ ان يكون فى الزّمان مع المتقدّم بالعلّيّة، و المتأخّر بالّطبع، لا يجبُ ان يكون فى الزّمان مع المتقدّم، بل يمكن ان يكون و لذلک حكم الشيخ على المعنى المُشترک بينهما بالامكان العامّ المشتمل للوجوب و اللاوجوب. و هو قوله: «و ان لم يمتنع ان يكونا فى الزّمان معاً».

قوله : «و ذلک اذا كان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر ليس عنه. فما استحقّ هذا الوجود الّا و الآخر حصل له الوجود و وصل اليه الحصول، و امّا الآخر، فليس يتوسّطُ هذا بينه و بين ذلک الآخر فى الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عنه، و ليس يصل الى ذلک الّا مارّاً على الآخرِ»

و هو بيانُ التأخّر بالذّات، بتقريره فى بعض اقسامه و معناه انّ هذا التأخّر، يكون اذا كان وجود هذا يعنى المتأخّر، كالمعلول ـ مثلاً ـ عن آخر، يعنى المتقدّم كالعلّة مثلاً، و وجود المتقدّم، ليس عن المتأخّر. فما استحقّ المتأخّر الوجود الّا و المتقدّم حصل له

الوجود و وصل اليه الحصول، من علّته ان كان له علّة، و امّا المتقدّم، فليس يتوسّط المتأخّر بينه و بين علّته فى الوجود، بل يصل اليه الوجود، لا عن المتأخّر، و ليس يصل الى المتأخّر من تلك العلّة الّا مارّاً على المتقدّم.

و ذهب الفاضل الشارح الى انّ المراد، انّ العلّة متوسّطةٌ بين ذات المعلول و وجوده، و المعلول ليس بمتوسّط بين ذات العلّة و وجودها. و لستُ اَرى هذا التّفسير، مطابقاً لالفاظ هذا الكتاب.(١)

قوله: «و هذا مثل ما تقول: حُرّكت يدى، فتحرّك المفتاح، او ثمّ تحرّك المفتاح و لا تقول: تحرّك المفتاح، فتحرّك يدى، او ثمّ تحرّك يدى. و ان كانا معاً فى الزمان. فهذه بعديّةٌ بالذات.»

و هذا ايرادُ المثال، للتقدّم الذّاتى(٢) و معناه واضحٌ.

و اعترض الفاضل الشارح على التقدّم بالعليّة، فقال: ان كان المُراد من تقدّم العلّة على المعلول، كونها مؤثرةً فيه، كان معنى قولنا: العلّةُ متقدّمةٌ على المعلول، هو انّ المؤثّر فى الشّىء، مؤثّرٌ فيه. و هذا تكرارٌ خالٍ عن الفائدة، و ان كان المُراد شيئاً آخر، فلابُدّ من افادة تصوّره، و جعل قول الشيخ: الوجودُ لا يصل(٣) الى المعلول، الّا مارّاً على العلّة، بياناً

---

١ - قوله: «و لستُ ارى هذا التّفسير مطابقاً لالفاظ الكتاب»، لانّ وصول الحصول الى التّقدم، يُشعر بان له علّة يصل الحصول منهااليه، و كذا المرور عليه يدُلّ على ما منه المرور و ايضاً الضّميرُ فى بينه، لو رجع الى الوجود على ما فسّرهُ الامام، لكان تقدير الكلام انّ المعلول لا يتوسّطُ بين الوجود. و العلّةُ فى الوجود. و من الظّاهر انّ قوله: فى الوجود، على هذا حشوٌ لا معنى له، و على اى وجه يفسّر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة، اذ يكفى فى البيان ان يقال: اذا كان هذا عن آخر، فلا يستحقّ هذا الوجود الّا بعد وجود الآخر... و باقى الكلام، لا طائل تحته، م.

٢ - قوله: «و هذا ايرادُ المثال للتّقدم الذّاتى»، المناسب ان يُقال: ايرادُ المثال للتّأخر الذّاتى، امّا اوّلاً فلانّ الكلام فى اقسام التّأخر، و امّا ثانياً فليطابق قوله: فهذه بعديّة بالذّات، م.

٣ - قوله: «و جعل قول الشيخ الوجود لا يصل»، حمل كلامُ الشيخ هيهُنا على حجّتين على ثبوت التّقدم بالعليّة، امّا الحجّة الاولى، فهى انّ الشّىء اذا كان علة لآخر، استحال وصول الوجود الى المعلول الّا بعد وصوله اليها و مروره عليها، و امّا الثّانية، فلانّه يُقال: حرّكتُ يدى، فتحرّك

لذلک، و نسبه الی المجاز و جعل التّمثیل بحرکة الید و المفتاح، بیاناً آخر غیره، و نسبه الی الرّکاکة.

و **اقول:** تقدّم الشّیء الّذی منه الوجود، علی الشّیء الّذی له الوجود فی الوجود، معلومٌ ببدیهة العقل و لیس الغرض من هذه البیانات و الامثلة تعریفه و لا اثباته، بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدّم الزمانیّ. فانّ الجمهور یظنّون انّ وجود التّقدّم الزّمانیّ، شرطٌ فی وجود هذا التقدّم.

قوله : «ثمّ انت تعلم انّ حال الشیء الّذی یکون للشّیء باعتبار ذاته متخلّیاه عن غیره، قبل حاله من غیره قبلیّة بالذات، و کُلّ موجود عن غیره، یستحقّ العدم لو انفرد، او لا یکون له وجود لو انفرد، بل انّما یکون له الوجود عن غیره. فاذن، لا یکون له وجودٌ قبل ان یکون له وجود و هذا هو الحدوث الذاتی.»

لمّا فرغ عن بیان معنی التأخّر الذاتیّ، شرَعَ فی المقصود و هو اثبات الحدوث الذّاتیّ للممکنات و تقریره: انّ حال الشّیء الّذی یکون له بحسب ذاته[1]، مع قطع النّظر عن

المفتاح، او ثمّ تحرّک المفتاح، فذلک یدُلّ علی التّقدم. ثمّ قال: الاولی ضعیفٌ، لانّ قوله: الوجود مرّ بالعلة و وصل الی المعلول، کلامٌ مجازی، فان اراد به انّ العلة مؤثرةٌ فی المعلول، فقد بیّنا انّه لا یقتضی التّقدم، و ان ارادَ شیئاً آخر، فلابُدّ من تصویرِهِ و الثّانی تمسُّک بکلام اهل العرف و هو رکیکٌ، لانّا لا نعلم انّهم تصوّروا من ذلک التّأثیر، او غیره و جواب الشّارح ظاهرٌ، م.

۱ - قوله: «و تقریرُهُ انّ حال الشّیء الذی یکون له بحسب ذاته»، ترتیبُ هذه المقدّمات ان یقال: العدمُ واللاوجود، حال للمکن بحسب الذّات، و الوجود حال له بحسب الغیر و ما بالذّات قبل ما بالغیر بالذّات، فیکون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذّات، و هو الحدوثُ الذّاتی، فههُنا ثلاث مقدّمات؛ امّا انّ العدم او اللاوجود حال للممکن بالذّات، فلانّ المُمکن امّا ان یُقاس الی الخارج، او یُقاس الی العقل، فان قیس الی الخارج، فامّا ان یکون فی الخارج مع وجود علّة اوّلاً مع وجود العلّة، فان لم یکن مع وجود علّة فی الخارج، یکون معدوماً اذ لو کان موجوداً لکان مع وجود علة. فالممکن بدون الغیر فی الخارج، یکون معدوماً یستحق العدم و ان قیس الی العقل. فامّا ان یعتبره مع وجود علّة او یعتبره مع عدم علة او لا یعتبره مع شیءٍ منهما، فان لم یعتبره مع شیءٍ منهما، لا یکون موجوداً و لا معدوماً، لانّه لو کان موجوداً، لکان مع اعتبار وجود علّة، و لو

كان معدوماً، لكان مع اعتبار عدمها. فالحال الّذى للممكن، اذن لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود. و لا نعنى بالحال الذّاتى الّا ما يكون بشى بلا غير.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ الممكن، لو لم يعتبره العقل، مع وجود علّة او عدمها، لا يكون موجوداً، فانّ عدم اعتبار العقل، لا يستلزم العدم، فرُبما لا يعتبر العقل وجوداً لعلة و يكون الممكن موجوداً.

ـ فنقول: المُرادُ انّه لا يكون موجوداً و لا معدوماً عند العقل، فانّ العقل انّما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة، و عدمه باعتبار عدم علّة، فاذا قطع النّظر عن وجود العلّة و عدمها، فقد قطع النّظر عن وجود الممكن و عدمه.

و قد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل، بقوله: و تقرير النّتيجة انّ تجرّد الماهيّة عن اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات. فقيّد باعتبار الوجود، حتّى لا يسبق الوهم الى انّ اللاوجود فى نفس‌الامر. و امّا انّ الوجود حالٌ للممكن، بحسب الغير فهو ظاهرٌ و امّا انّ مابالذّات اقدمُ ممّا بالغير، فلانّ رفع ما بالذّات، يستلزم رفع الذّات و رفع الذّات يستلزمُ رفع ما بالغير، فيكون رفع مابالذّات، مُقتضياً لرفع ما بالغير دون العكس. و لا نعنى بالتّقدّم الطّبيعى الّا هذا المعنى.

قال الامام: لا شكّ انّ المُمكن، اذا كان منفرداً عن الغير، يكون معدوماً مستحقاً للعدم، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بالذّات و الّا لكان مُتنعاً بالذّات لا ممكناً، نعم المُمكن لا يستحقُّ الوجود لذاتِهِ و هو لا يستلزمُ انّ الممكن يستحقُّ الوجود و استحقاق العدم.

و المغالطة انّما هى فى لفظ الانفراد عن الغير، فانّ المُراد به امّا عدم اعتبار الغير، او اعتبار عدم الغير. فان كان المُرادعدم اعتبار الغير، فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود، بل فى هذه الحالة، لا يستحق العدم و لا اللاوجود و الّا لكان ممتنعاً. و ان كان المُرادُ اعتبار عدم الغير، فمسلّمٌ انّ الممكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، لكن هذا الاستحقاق، ليس للممكن بذاته، بل لعدم العلّة و هو معنى قوله: فلا يكون الانفرادُ انفراداً.

و جوابه: انّ الشيخ لم يقل انّ المُمكن لو انفرد لاستحقّ العدم او اللاوجود، بل قال: الممكن لو انفرد، لاستحقّ العدم، او لا يكون له وجود. و قوله: لا يكون له وجودٌ، ليس عطفاً على العدم، حتّى يكون معناه استحقّ العدم او اللاوجود و يرد السّؤال و الّا لكانت الجملة معطوفةً على المفرد، بل هو عطفٌ على قوله: يستحق العدم.

معناهُ سلب استحقاق الوجود، لا استحقاق اللاوجود. و قد صرّح الشّارح بهذا المغنی، فی قوله: امّا بحسب العقل، فلم یستحقّ العدم و لا الوجود.

فالمُدّعی احدُ الامرین: و هو انّ المُمکن لو انفرد عن الغیر، استحقّ العدم، او لا یستحق الوجود. و احدهُما لازمٌ، لانّ المُمکن امّا فی العقل، او فی الخارج. فان کان فی العقل، فامّا مع اعـتبار وجود العلّة، او مع اعتبار عدمها، او لا مع اعتبار شیءٍ منهما. و لا شکّ انّ وجود العـلّة غـیرُ الممکن و عدم العلّة غیرالممکن أیضاً فی العقل، فالانفرادُ عن الغیر هیهُنا عدم اعتبار وجـود العلّة و عدمها و الممکنُ فی هذه الحالة، لا یستحق الوجود، و ان کان بالنّظر الی الخارج: فامّا ان یکون مع وجود العلّة او مع عدمها لا ثالث للقسمین فی الخارج، لکن عدم العلّة لیس غیراً فی الخارج، فالانفرادُ عن الغیر هیهُنا هو ان لا یکون مع وجود العلّة، و هو فی هذه الحالة مستحقٌّ للعدم.

و قوله: لم یکن بین القسمین الاخیرین فرقٌ و ان اُوهم انّ المُمکن بحسب الخارج علی ثلاثة اقسام، مع وجود العلة، و مع عدمها، و لا مع الامرین، الّا انّ المُراد انّه لیس بـذلک الاعـتبار، القسمان الاخیران فی الخارج، اذ لا یتصوّر ان یکون فی الخارج، لا مع وجود العلّة و لا مـع عدمها. فقد ظهر انّ المُمکن اذا انفرد عن الغیر، فامّا ان یستحقّ العدم، ان کـان بـالقیاس الی الخارج، او لا یستحقّ الوجود، ان کان بالقیاس الی العقل. و ثبت انّ استحقاق العدم للممکن، لیس بحسب الذّات، لکن لا شکّ فی انّ عدم استحقاق الوجود بالذّات. فاحدُ الامرین، لازمٌ و هو المطلوب. هذا نهایةُ تقریر الکلام فی هذا المقام و فیه نظرٌ من وجوه:

احدها، انّ استحقاق العدم، اذا لم یکن ذاتیاً للممکن، لم یکن له دخلٌ فی الاستدلال، بل یکفی ان یُقال: المُمکن بالنّظر الی ذاته، لا یستحقُّ الوجود من ذاتِهِ، فیکون عدم استحقاق الوجـود مُتقدّماً علی استحقاق الوجود و هو الحدوث الذّاتی. فما ذلک الاطناب علی انّ الحدوث کون وجود الشّیء متأخراً عن عدمِهِ، حتّی انّ هذا التّأخر ان کان بالزّمان، کان زمانیاً و ان کان ذاتیاً. و تأخّر الوجود عن لا استحقاقیّة الوجود، لا یستلزمُ تأخّره عن العدم، اللّهم الّا ان یصطلح علی انّ الحدوث الذّاتی بهذا المعنی، لکنّه مخالفٌ لما سبق.

و ثانیها، انّه لا یلزم من کون الشّیء بحیث متی ارتفع شیءٌ آخر دون العکس، تقدّم له اصلاً، فانّ اللازم اذا کان صفةً للملزوم، یتأخر عنه بالّطبع، مع انّه یرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العکس، بل لو ارتفع الشّیء، لارتفع آخر، بدون العکس یکون متأخر عنه و ارتفاع مابالذّات و

غيره، انمّا يكون قبل حاله، بحسب غيره قبليّة بالذّات لانّ ارتفاع حال الشّيء بحسب ذاته، يستلزمُ ارتفاع ذاته، و ذلک يقتضی ارتفاع الحال الّتی تکون للذّات بحسب الغير، و امّا ارتفاع الحال الّتی بحسب الغير، لا يقتضی ارتفاع الحال الّتی بحسب الذّات.

و الموجود عن الغير الممکن بالذّات لو انفرد عن الغير لاستحقّ العدم، بحسب الخارج، و امّا بحسب العقل، فلم يستحق العدم و لا الوجود، لانّ وجوده انّما يکون له باعتبار وجود علّته، و عدمه انّما يکون باعتبار عدمه علّته و کلاهُما مُغايران له. و هذه الحالة اعنی؛ التجرّد عن الاعتبارات، لا تکون الّا فی العقل، فالحال الّتی تکون له متجرّداً عن الغير، امّا العدم، و امّا ان لا يکون له وجودٌ و لا عدمٌ، و امّا وجوده فهو حالٌ له بحسب الغير. فاذن، وجوده مسبوقٌ امّا بعدمه او بلا وجوده و هذا هو الحدوثُ الذّاتی.

قال الفاضل الشارح: المُمکن لا يستحقّ الوجود من ذاتِهِ و لا يلزمُ منه انّه يستحقّ اللاوجود، فانّ المُستحقّ للاوجود، هو المُمتنع. فاذن، وجوده مسبوقٌ بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم، او باللاوجود.

ثمّ قال، ففی قول الشيخ: انّه يستحقّ العدم لو انفرد، او لا يکون له وجود لو انفرد، مغالطةٌ لانّه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هی هی، فهو فی هذه الحالة لا يستحقُّ العدم، او اللاوجود و الّا لکان مُمتنعاً لا مُمکناً، و ان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علّته، فلا يکون الانفرادُ انفراداً.

و الجواب عنه: انّ الماهيّة المجرّدة عن الاعتبارات، لا ثبوت لها فی الخارج، فهی و ان کانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تُعتبر امّا مع وجود الغير، او مع عدمِهِ، او لا تعتبر مع احدهما، لکنّها اذا قيست الی الخارج، لم يکن بين القسمين الاخيرين فرقٌ، لانّها ان لم تکن مع وجود الغير لم تکن أصلاً. فاذن انفرادُها هو لا کونها فی الخارج، و هذا معنی استحقاق العدم.

و امّا باعتبار العقل، فانفرادُها يقتضی تجريدُها عن الوجود و العدم معاً و لفظة «لا

ان استلزم ارتفاع الذّات، الّا انّه ليس لازماً لارتفاعه فلا يلزم تقدّمِهِ علی ما بالغير.

و الحاصلُ: انّه قد اعتبُر فی التّقدم الطّبيعی ان يکون المُتقدّم بحيث يحتاج اليه المتأخر، و احتياج ما بالغير الی ما بالذّات غيرُ لازمٍ، م.

يكون له وجود»، فى قول الشيخ: «او لا يكون له وجود لو انفراد»، ليست بمعنى العدول، حتّى يكون معناهُ انّه يثبت له ان لا يكون له الوجود، بل هى بمعنى السّلب فانّ الفعل لا يعطف على الاسم. و تقدير الكلام، كُلّ موجود عن غيره، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيّته. و تقديرُ النّتيجه: ان تجرّد تلك الماهيّة من اعتبار الوجود، يكون لها قبل وجودها بالذّات.

* تنبيهٌ *

«وجود المعلول متعلّقٌ بالعلّة، من حيث هى على الحال الّتى بها تكون علّة من طبيعة او ارادة، او غير ذلک ايضاً من امورٍ يحتاجُ الى ان يكون من خارج و لها مدخلٌ فى تتميم كون العلّة علّة بالفعل، مثل الآلة حاجة النجّار الى القدوم، او المادّة حاجة النّجّار الى الخشب، او المعاون حاجة النشّار الى نشّار آخر، او الوقت حاجة الآدمى الى الصّيف، او الى الدّاعى حاجة الآكل الى الجوع، او زوال المانع، حاجة الغسّال الى زوال الدّجن.»

يُريد ان يُنبّه على انّ المعلولات، لا تتخلّفُ عن علّته التّامّة.[1] فذكرَ انّ وجودَ المعلول، متعلّقٌ بعلّتِهِ المُستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى علّيتها بالفعل كما مضى. ثمّ اشار الى بعض تلک الامور و قسّمها الى ما لا يخرج عن ذات العلّة و الى ما يخرج.

و الاوّل كالطّبيعة المُقتضية للحركة لا مع الشّعور، و الارادة المُقتضية لها مع الشّعور. فانّ علّة هاتين الحركتين، لا تتحصّلُ موجودة الّا باحدهما. و كذلک الحالة الّتى للنفس النّباتيّة الّتى تصيرُ بها علّة لحركة غير طبيعيّة و لا ارادية، و الحالة كون للعلل الّتى هى فوق

---

۱ – قوله: «يُريد ان ينبّه على انّ المعلول لا يتخلفُ عن علّته التّامة»،

ـ لقائل ان يقول: امتناع تخلف المعلول عن العلّةِ التّامة فى قوّة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التّامة. و قد عبّر عن هذه القضيّة فى الفصل الآتى بـ«الاشارة»، و عن بلک القضيّة فى هذاالفصل بـ«التّنبيه». فان كانت برهانية، فكيف صارت ههُنا بتنبيهيّة، و الّا فكيف صارت ثمة معبراً عنها بالاشارة؟.

ـ و جوابُهُ: انّه ذكر فى الفصل الآتى، البُرهان عليها و لم يذكر فى هذا الفصل الّل مجرّد الدّعوى، فلذلک عبّر عنها ههُنا بالتّنبيه، و ثمّة بالاشارة، م.

هذه العلل. و قوله: «او غير ذلک»، اشارةٌ الى القسم الثانى، اعنى ما يخرج عن ذات العلّة ممّا له مدخلٌ فى تتميم علّيتها بالفعل. فقد ذكرَ منهُ ستة اصنافٍ يمكنُ ان يشتمل عليها قسمة و هو ان يقال: تلک الامور، تكون امّا وجوديّة، و امّا عدميّة و الوجوديّة تكونُ امّا شيئاً ينضاف الى العلّة ليتمكّن من العلّية، او شيئاً لا ينصاف اليـها. و الاوّلُ امّـا شـىءٌ يتوسّط بينها و بين معلولها كالآلة، و امّا شىءٌ لا ينضاف اليها امّا محللٌ لفعلها كالمادّة، و امّا ليس بمحلٍّ لفعلها كالزّمان و العدميّة كزوال المانع.

قوله في الوقت: «حاجة الآدمى، الى الصيف»، اى حاجة متّخذ الأديم و هو منسوب الى جمع الأديم، و الأديم يجمع على «ادم»، كـ«افيق» و «افق» و هو الجلدُ الّذى لم تتمّ دباغته. و يُجمع ايضاً على «آدمة»، كرغيف و ارغفة، فالمنسوبُ اليه امّا ادمىّ[1]، بفتح الالف و الدّال، او آدمى، بمدّ الالف و كسر الدّال.

و الزّمانُ هيهُنا شرطٌ وجودىّ لجودة الصّنعة، لا فى كون العلّة علّة بالفعل، و الدّاعى غيرُ الارادة، فانّ الفاعل بالارادة.

و الدّجن فى قوله: «حاجة الغسّال الى زوال الدجن»، هو الباس الغيم السّماء و هو ضدّ الصّحو.

ـ و على زوال المانع، اعترض **الفاضل الشارح**: بانّه قيد عدمىّ لا يكون جزئاً من العلّة الموجودة.

ـ و الجواب: انّ الامر العدمى، ليس عدماً صرفاً، بل هو عدم مقيّدٌ بوجود شىء. و هو من حيثُ هو كذلک امرٌ ثابت فى العقل، فيصحُّ ان يكون علّة لما هو مثله، كما يُقال عدم العلّة، علّةُ العدم، و يصحُّ ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصيرُ جزئاً من المفهوم عن علّة التّامّة، اذا كان ذلک المفهوم مركّباً فى العقل.

قوله : «فاذا لم يكن شىءٌ يعوق من خارج و كان الفاعل بذاته موجوداً و لكنّه ليس لذاته علّة توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فاذا وجدت كانت طبيعة او

---

١ – قوله: «و المنسوبُ اليه امّا ادمى»، اى النّسبة امّا الى ادم فيُقال: ادمى، بالقصر و الفتح، و امّا الى آدمة، فيُقال: آدمى، بالمدّ و الكسر، و هو خطاءٌ، لوجوب ردّ الجمع الى الواحد فى النّسبة، م.

ارادة جازمة او غیرُ ذلک وجب وجود المعلول، و ان لم توجد وجب عدمه و ایّهما فرض ابداً کان ما بازائه ابداً، او وقتاً ما کان وقتاً ما.»

ای: فاذا کان الفاعل موجوداً و لا مانع و لم یکن هو لذاته علّة تامّة، بل یحتاجُ الی حالة من الاحوال المذکورة فوجود المعلول، موقوفٌ علی وجود تلک الحالة. فاذا وُجدت، وجب وجود المعلول، لانّه لم یتوقّف الّا علیها، و ان لم توجد، وجب لانّه توقّف علی شیءٍ لم یوجد. و ایّ الامرین فُرض ابداً، او وقتاً ما دون وقتٍ، کان ما بارائهِ مثله.

قوله: «و اذا جازَ ان یکون شیءٌ متشابه الحال فی کُلّ شیء و له معلول، لم یبعد ان یجب عنه سرمداً، فان لم یسم هذا مفعولاً بسبب ان لم یتقدّمهُ عدم، فلا مُضایقة فی الاسماء بعد ظهور المعنی.»

ای اذا جازَ ان تکون علّةً تامةً موجودةً، لا اوّل لوجودها و لا آخر، و هی مُتشابهة الحال فی کلّ شیءٍ لا یتجدّد لها حال، و لا یزول عنها حال، و لها معلولٌ لم یبعد ان یجب عنها دائماً. و انّما قال «لم یبعد» و ان کان من الواجب ان یقول: وجب ان یجب عنه سرمداً، لانّ مقصوده هیهُنا ازالة الاستبعاد. فانّ الجمهور، یستبعدون وجود معلول دائم الوجود، و ایضا القطع بوجود علّة هذا شأنها مبنیٌّ علی انّ العلّة الاولی یمتنع ان یکون لها صفة او حال، یجوزُ ان یتغیّر، و ذلک ممّا لم یسبق الیه اشارة بعد فلذلک اقتصر هیهُنا علی الحکم بالتّجویز و ازالة الاستبعاد، و انّما عبّر عن الدّوام هیهُنا بالسّرمد لانّ الاصطلاح کما وقوع علی اطلاق الدّهر علی النّسبة الّتی تکون للمُتغیرّات الی الامور الثّابتة، و السّرمدُ علی النّسبة الّتی تکون للامور الثّابتة بعضها الی بعض، ثمّ اومأ الی انّ مثل هذا المعلول، یکون بالحقیقة مفعولاً فان لم تطلق لفظة المفعول علیه بسبب ان لم یتقدّم علیه عدم بالزّمان، فلا مُضایقة فی وضع الاسامی بعد ظهور المعنی. فظهر من ذلک انّ المفعول، اعمٌّ من المحدث.

* تنبیهٌ *

«الابداعُ هو ان یکون من الشّیء وجود لغیره متعلّق به فقط، دون متوسّط من مادّة او آلة او زمان».

هذا تفسير لفظة «الابداع»، بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور.

قوله: «و ما يتقدّمه عدم زمانيّ، لم يستغن عن متوسّط.»
و هذا تذكارٌ لما سلف و هو انّ كلّ مسبوقٌ بعدم، فهو مسبوقٌ بزمان و مادّة. و الغرضُ منه، عكس نقيضه و هو انّ كُلّ ما لم يكن مسبوقاً بمادّة و زمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم. و يتبيّن من انضياف تفسيرِ الابداع اليه، انّ الابداع هو ان يكون من الشّيء وجوده لغيره من غيرِ أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، و عند هذا يظهرُ انّ الصّنع و الابداع، يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النّمط.

قوله: «و الابداعُ اعلى مرتبة من التّكوين و الاحداث.»
التّكوين، هو ان يكون من الشّيء وجودٌ مادّى، و الاحداثُ هو ان يكون من الشّيء وجودٌ زمانيّ. و كُلّ واحدٍ منهما، يُقابل الابداع من وجه، و الابداعُ اقدم منهما، لانّ المادّة لا يُمكن ان تحصل بالتّكوين، و الزّمان لا يُمكن ان يحصل بالاحداث، لامتناع كونهما مسبوقين بمادّةٍ اُخرى و زمانٌ آخر. فاذن، التّكوين و الاحداث مُرتّبان على الابداع. و هو اقربُ منهما الى العلّة الأُولى، فهو اعلى مرتبةً منهما و ليس فى هذا البيان موضعُ خطابة، كما ذهب اليه الفاضل الشارح.

* تنبيهٌ و اشارةٌ *(١)

١ - قوله: «تنبيهٌ واشارةٌ» فى الفصل حكمان: احدهما، انّ المُمكن لا يرجّحُ احد طرفيه على الآخر الّا بسببٍ و التّنبيه عليه. و ثانيهما، انّ السّبب فى سببيّته واجبٌ، أى السّببُ اذا كان تامّاً، يجبُ حصول السّبب عنه و الاشارةُ اليه. و ذلک لانّ المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التّامّة، كان صدورُهُ عنها ممكناً، اذ لا وجه للامتناع، فلابُدّ له من سبب آخر، لا الى نهاية، و ايضاً لا يكون ما فرض علةً تامةً، علة تامّة.
ـ لا يُقال: لم لا يجوزُ ان يصير وجود المعلول، بحسب العلّة اولى من العدم، و لم ينته الى حدّ الوجوب؟

«کلُّ شیء لم یکن، ثمّ کان فبیّن فی العقل الاوّل انّ ترجّح احدُ طرفی امکانِه صار اولی بشیء و بسببٍ و ان کان قد یُمکن العقل ان یذهل عن هذا البیّن و یفزع الی ضروب من البیان. و هذا التّرجیح و التّخصیص عن ذلک الشّیء، امّا ان یقع و قد وجب عن السّبب، او بعد لم یجب، بل هو فی حدّ الامکان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه. فیعودُ الحال فی طلب سبب التّرجیح جذعاً فلا یقف، فالحقُّ انّه یجبُ عنه.»

المُحدثُ لا یکون واجباً فهو ممکنٌ، و المُمکن یفتقرُ فی ترجّح احد طرفی وجوده و عدمه علی الآخر الی علّة مرجّحة لذلک الطّرف و هذا حکم اوّلیّ و ان کان قد یُمکن العقل، ای یمکن للعقل ان یذهل عنه و یفزع الی ضروبٍ من البیان کما یفزع الی التّمثیل بکفّتی المیزانِ المُتساویتین الّلتین لا یُمکن ان تترجّح احدیهما علی الأُخری من غیر شیءٍ آخر ینضافُ الیها، و الی غیرِ ذلک ممّا یجری مجراهُ و یذکر فی هذا الموضع. ثمّ انّ صدور المُمکن المعلول مع ذلک التّرجیح عن تلک العلّة امّا ان یکون واجباً او لا یکون، بل یکون ممکناً،اذ لا وجه لان یکون ممتنعاً مع فرض وقوعه. و ان کان ممکناً عاد الکلام فی طلب سبب ترجّحه جذعاً، ای جدیداً او حدیثاً. و لا یقف، بل یؤدّی الی الافتقار بعد کلّ سبب الی سببٍ آخر، لا الی نهایة. و یلزم منه ایضاً ان لا یکون ما فرص سبباً بسبب و هو محل، فاذن صدور المعلول مع التّرجیح عن السّبب الاوّل واجبٌ و هو المطلوب. و

ـ لانّا نقول: المعلولُ مع تلک الاولویّة ان امتنع، لا صدوره عنه وجب، و ان لم یمتنع کان مع تلک الاولویّة بحیث یمکن ان یصدر عنه تارة، و یمکنُ ان لا یصدرَ عنه أُخری و حینئذٍ ان لم یتوقّف صدوره عنه علی امرٍ آخر، کان ترجیحاً لاحدِ طرفی المُمکن المُتساویین علی الآخر لا لمرجّح و هو محالٌ، و ان توّقف لم یکن العلّة تامة، هذا خلفٌ.

و من فواید الامام: أنّ الغرض من هذا البحث، التّنبیه علی قدم العالم، فانّ جمیع الامور المُعتبرة فی مؤثریة الباری تعالی فی العالم، امّا ان یکون ازلیاً او لا یکون. و الثّانی باطلٌ، لانّه لو کان شیءٌ منها حادثاً لافتقرَ الی مؤثرٍ، فیعودُ الکلام فیه فتسلسل، فتعیّن ان یکون الامور المُعتبره فی مؤثریّة الباری تعالی فی العالم ازلیة، فیکون العالم ازلیاً لوجوب ترتّب الاثر علی العلّة التّامة. و لا مخلص عن هذه الشّبهة عندی الّا بالفرق بین التّرجیح بلا مُرجّح و التّرجّح بلا مرجّح، و بتجویز الاوّل، دون الثانی، م.

ظهر من ذلک انّ العلّة ما لم بجب صدور المعلول عنها لم یوجد المعلول، و ایضاً انّ العلّةَ الاولی، کما کانت واجبة لذاتها، کانت واجبة فی علّیتها. و انّما وسم الفصل بـ«التّنبیه والاشارة» ـ معاً ـ لاشتماله علی حکمٍ اوّلی و هو احتیاج المُمکن فی وجوده الی سبب. و هذا الحکم مع اوّلیّتِهِ مشهورٌ لم ینازع فیه احد، و علی حکمٍ قریب من الوضوح و هو کون السّبب فی سببیّته واجباً. و هذا ممّا نازع فیه قومٌ من المتکلّمین. فانّهم حکموا بانّ الفاعل المختار، انّما یصدُرُ الفعل عنه علی سبیل الصحّة، لا علی سبیل الوجوب.

* تنبیهٌ *

«مفهوم انّ علّة ما بحیث یجبُ عنها «ا» غیرُ مفهوم انّ علّة ما بحیث یجبُ عنها «ب» و اذا کان الواحدُ یجبُ عنه شیئان، فمن حیثیّتین مختلفی المفهوم، مختلفی الحقیقة. فامّا ان یکونا من مقوّماته، او من لوازمه، او بالتّفریق. فان فرضنا من لوازمِهِ عادَ الطّلب جذعاً فتنتهی هی الی حیثیّتین من مقوّمات العلّة مُختلفتین امّا للماهیّة، و امّا لانّه موجود، و امّا بالتّفریق. فکلّ ما یلزمُ عنه اثنان معاً، لیس احدهُما بتوسّط الآخر فهو مُنقسمُ الحقیقة.»

یُریدُ بیان انّ الواحد الحقیقیّ، لا یوجبُ من حیث هو واحد الّا شیئاً واحداً بالعدد.

و کأنّ هذا الحکم، قریبٌ من الوضوح و لذلک وسم الفصل بـ«التّنبیه». و انّما کثرت مدافعةُ النّاس ایّاهُ لاغفالهم عن معنی الوحدة الحقیقیّة.

و تقریرهُ ان یقال: مفهوم کون الشیء بحیث یجب عنه «ا»، غیر مفهوم کونه بحیث یجب عنه «ب»[1]، ای علیّته لاحدهما غیر علّیته للآخر و تغایر المفهومین: یدلُّ علی

---

١ – قوله: «مفهوم کون الشیء بحیث یجب عنه «ا» غیر مفهوم کونه بحیث یجب عنه «ب»»، فهاتان الحیثیتان، ان قومتا او قوم احدهما، یلزمُ الترکیب و الّا لزم اتّصافه بصفتین فی الخارج. فتعدّد الصّدور، مستلزمٌ للتّرکیب او تعدّد الصّفات فی الخارج. فالواحدُ الحقیقی و هو ما لا ترکیب فیه و لا له جهات و صفات فی الخارج، یستحیل عنه صدور غیر الواحد فی الخارج .
و هذا القدر، هو الّذی یکتفی به الشارح فی التقریر. و لا اشکال علیه الّا ان یُقال: ان اُرید بتغایر الحیثیتین تغایرهما فی الخارج، فهو ممنوعٌ، و لم لا یجوز ان یکون وجوب «ا» فی الخارج، من حیث یجب عنه «ب»، و ان ارید تغایُرهما فی العقل، فلا نُسلّم انّه یستلزم تغایر حقیقتهما فی

الخارج.، و هو ظاهرٌ.
و الجواب: انّ المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثرٍ معّين، لم يحصل منه ذلک الاثر. و تلک الخصوصية، امرٌ وجودى و العلم به ضرورى، ثمّ انّ تلک الخصوصية، لو كانت نفس ذلک الواحد ـ كما فى الواجب ـ لم يصدر عنه الّا اثرٌ واحد و الّا امكن ان يحصل عنه آخر، باعتبار حالةٍ أُخرى و خصوصيةٍ أُخرى، الى ذلک الاثر. و قد عبّر الشارح عنهما بالصدّور الاضافى، و اشار الى هذا التّفصيل فى آخر الفصل. و نحن و ان اصدرنا حركات متعدّدة، فما لم يحصل لنا خصوصية بالنّسبة الى حركة لم يصدر عنا تلک الحركة، و اقلُّها ارادة تلک الحركة، فانّها حالةٌ خارجيةٌ بها، فكذا ساير العلل الفاعلية لا يصدُرُ عنه الاشياء الكثيره، الّا اذا كان مع كل منها خصوصيةٍ، لا يكونُ لها بالنّسبة الى آخر.
و ممّا يوضح هذا، انّ كُل ممكن، مسبوق بوجوب و هو وجوب صدوره عن الفاعل، فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاوّل، امّا لذاته، او لغيره لم يكن مستنداً اليه بالذّات و الكلام فيه، و ان كان لذاته و ذاته واحدٌ حقيقى، فلا يتصوّر منه بالذّات حصول شيئين، هذا خلاصةُ الكلام فى تقرير هذا المقام.
و امّا تقرير ما ذكره الشيخ: فهو انّ الحيثيتين، ان قومتا، يلزم التّركيب، و ان لزمتا فذلک الواحد يكون علّةً لهما، لانّ الملزوم علّةً لهما، لانّ الملزوم علّةٌ للازم. و حينئذٍ يكونُ علّة لاحديهما غيرُ علّة للأُخرى. فيلزم التّسلسل، او ينتهى الى التّركيب. و يردُ عليه انّا لا نسلّم انّهما يحتاجان الى علّة، و انّما يحتاجان، لو كانتا وجوديتين. و هو ممنوعٌ، سلّمناه، لكن لا نُسلّم أنّ الملزوم، يجبُ ان يكون علةً للازم.
ـ فان قلتَ: اللازمُ اذا كان خارجاً عن الشّىء، عارضاً له، لم يكن بُدّ من ان يكون معلولاً.
ـ فنقول: حيثية العلّة، انّما يجبُ تحقّقها فى العليّة الفاعلية، لا فى كل علّة، و المنعُ الاوّل، يندفع بما ذكرنا، و كذا المنع الثانى، لانّ الشيخ فرض الدّلالة فى اللّه تعالى و لابُدّ ان يكون علةً لهما حينئذٍ و هذه القاعده و ان كانت كليّة مطّردة عندهم فى جميع الصّور و المسائل، الّا انّ المعلّل رُبما يُفرض الكُلّى فى صورة و يستدلُّ عليه و لا بُعد فيه، و لا سيّما اذا كانت الدّعوى واضحة والمقصودة زيادة الوضوح و اليه اشار الشارح بقوله: و لزيادة الوضوح قال و ذلک الشّيئان، الى آخره. و على هذا يكون قوله: فكُلّ ما يلزم منه اثنان معاً، ليس احدُهُما بتوسّط الآخر، فهو مُنقسمُ الحقيقة، ليس على الاطلاق، بل المُراد ما اذا كان علة للوازمه. و هذا التّقيّد، انّما يستفادُ

تغاير حقيقتيهما، فاذن المفروضُ ليس شيئاً واحداً، بل هو شيئان او شيءٌ موصوف بصفتين مُتغايرتين و قد فرضناهُ واحداً، هذا خلفٌ. و هذا القدر كافٍ في تقرير هذا المعنى، و لزيادة الوضوح قال: و ذلک الشّيئان، امّا ان يكونا من مقوّمات ذلک الّشيء الواحد، او من لوازمه. فان كانا من لوازمهِ، عاد الكلام الاوّل بعينه و لم يقف. فهُما اذن من مقوّماته.

و في بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق[١]، بعد قوله: «فامّا ان يكونا من مقوّماته او من لوازمه»، و المُرادُ منه ان يكون احدهما من مقوّماته و الآخرُ من لوازمه و حينئذٍ لا تكون حيثيّة استلزامه ذلک اللازم هي بعينها حيثيّة ذلک المقوّم و يلزمُ منه ان يكون مبدء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته، و الّا فعاد الكلام. و على الجملة مع جميع التّقديرات، يلزم منه تركّب، امّا في ماهيّة ذلک الشّيء[٢]، او لانّه موجودٌ بعد كونه شيئاً ما، أو بعد وجوده

من خصوص الدّلالة باللّه تعالى، م.

١ - قوله: «في بعض النّسخ بزيادة او بالتّفريق»، الحيثيتان؛ امّا ان يكون احدهما مقوماً او لا، بل يكون كلٌ منهما خارجاً و الاوّلُ يقتضي التّركيب. فالتّركيبُ لا يتوقّف على كونهما مقوّمين، و الشارح بيّنه من مأخذ آخر وهو انّه لو كان احديهما مقوماً و الأُخرى خارجاً لكان حيثية التّقويم غيرُ حيثية الاستلزام، فلابُدّ ان يكون لحيثيّة الاستلزام مبدئاً ان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي انّه مقوم. و المُرادُ بذلک اللازم في قوله: حيثيّة استلزامه ذلک اللازم، احد الشّيئين المعلولين الحاصل لحيثيّة الاستلزام، م.

٢ - قوله: «يلزمُ منه تركيب، امّا في ماهيّة ذلک الشيء»، لمّا ذكر انّ جميع الاقسام ينتهي الى التّركيب، ذكر اقسام التّركيب. و الظّاهرُ من كلام الشيخ، انّ الحيثيّتين ان كانتا مقوّمتين، فامّا ان تكونا مقوّمتين للماهيّة او للوجود، او بالتّفريق اى الحيثيّتين يدُلّان على التّركيب. فامّا ان يكون التّركيب في الماهيته، او في الوجود، او فيهما بالتّفريق، بان يكون حيثيةٌ للماهيّة و حيثيّةٌ أُخرى للوجود. و الشارحُ قال: التّركيبُ امّا في ماهيته، او بسببِ وجوده، بعد كونه شيئاً حتّى اذا كان شيءٌ بنفسه، ينضمّ اليه الوجود كان مركباً من الوجود و الماهيّة، او يكون التّركيب بحسب تفريقه الى اجزاءٍ او الى جزئيات. و انّما حمل كلام الشيخ على هذا، لانّ التّركيب في الوجود غيرُ معقولٍ.

و وجه الحصر ان يقال: التّركيب في الشّيء، امّا قبل الوجود، او مع الوجود، او بعده. امّا التّركيب

بتفریق له. و الاوّل کما فی الجسم، بحسب ماهیّتِهِ المُنقسمة الی مادّةٍ و صورةٍ، و الثّانی کما فی العقل الاوّل بحسب التّکثّر الّذی یلزمهُ عند وجوده بسبب تغایر ماهیّته و وجوده، و الّثالث کما فی الشّیء المُنقسم الی اجزائه او جُزئیاته.

فاذن، کلّ ما یلزم عنه اثنان معاً، لیس احدهما بتوسّط، فهو منقسمُ الحقیقة. و اشترط ان لا یکون احدهما بتوسّط، لانّ الاشیاء الکثیرة، یُمکن ان تصدر عن الواحد الحقیقی و لکن البعض بتوسّط البعض. و انّما قال: «فهو منقسمُ الحقیقة»، و لم یقل منقسمُ الماهیّة، لانّ الماهیّة قد تکون بسیطة و التّکثّر یلزمها امّا للوجود، او لما یعرُضُ بعد الوجود کما مرّ.

و عارض الفاضل الشّارح[1] ذلک، بانّ الواحد قد یسلُبُ عنه اشیاء کثیرة، کقولنا: هذا

قبل الوجود، فهو التّرکیب فی الماهیّة، و امّا التّرکیب مع الوجود فهو ترکیبُ الماهیّة مع الوجود، و امّا التّرکیب بعد الوجود، فهو التّرکیب الشّیء المُنقسم الی اجزائه او الی جُزئیاتِهِ. و قد یُقال: التّرکیبُ امّا ان یحصل بعد الوجود او لا و الثّانی هو التّرکیب فی الماهیّة کترکّب الجسم من المادّة و الصّورة و الاوّلُ امّا ان یحصل بتفریق الشّیء او لا و الثّانی کترکّب الموجود من الماهیّة و الوجود، و الاوّل کترکیب البیت من اجزائه و کجزئیات شیءٍ واحدٍ اذا فرض کلّها المجموعی. و فی هذا الذی حمل الشارح علیه: انّ حصول التّرکیب بالتّفریق، غیرُ معقول، و انّ التّقسیم الی الجُزئیات، یستحیل ان یکون مرکباً منها و الّا لم یکن جزئیات، بل اجزائه، م.

۱ - قوله: «و عارض الفاضل الشارح»، قد عملتَ انّ تغایُر الحیثیتین، احدُ الامرین: امّا ترکّب العلّة، او تعدّد صفاتها، کما نصّ الشارح علیه، فی قوله: بل هو شیئان او شیءٌ موصوفٌ بصفتین. و الامامُ حمل کلام الشّیخ علی ظاهره، و حکم بذهابِهِ الی انّ تغایُر الجهتین مفهوماً یستدعی ترکّب العلّة فی الحقیقة لا غیر. ثمّ اوردَ علیه نقوضاً و هی انّ الدّلیل المذکور، لو صحّ لزم ان لا یسلب عن الواحد الّا شیءٌ واحد. فانّه لو سلب عنه شیئان کالشّجر و الحجر، فمفهوم سلبُ الشجر عنه، غیرُ مفهوم سلب الحجر عنه. فان کان مفهوم احد المفهومین مقوّماً، یلزم الترکیب، و ان کانا عارضین، کانا معلولین. فعلیّتُهُ لاحدهما، غیر علیّته للآخر، و یعودُ الکلام، فیتسلسل أو ینتهی التّرکیب. و ان لا یتّصف الواحد الّا بصفةٍ واحدةٍ فانّ المفهوم من اتّصافه بالجلوس ـ مثلاً ـ غیرُ المفهوم من اتّصافه بالقیام الی آخره و ان لا یقبل الواحد الّا شیئاً واحداً. فان قبول احدهما غیر قبول الآخر. و هذه الشّبهة، مندفعةٌ بالمنعین المذکورین، لورودهما علیها الّا علی اصل الدّلیل.

الشّيءُ ليس بحجر و ليس بشجر، و قد يوصف باشياء كثيرة، كقولنا: هذا الرّجل قائمٌ و قاعدٌ، و قد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسّواد و الحركة.

و لا شكّ في انّ مفهومات سلب تلك الاشياء عنه، و اتّصافه بتلك الاشياء، و قبوله لتلك الاشياء مختلفةٌ. و يعودُ التّقسيم المذكور، حتّى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الّا واحد، و لا يوصف الّا بواحد، و لا يقبل الّا واحداً.

و الجوابُ عنه: انّ سلب الشّيء و اتّصال الشيء بالشّيء، و قبول الشّيء لشيء امورٌ لا تتحقّقُ عند وجود شيء واحد لا غير. فانّها لا يلزمُ الشّيء الواحد من حيث هو واحد، بل

و تحريرُ جواب الشارح: انّ السّلب و الاتّصاف و القبول، متعددٌ لاختلاف الحيثيّات و الاعتبارات. فانّ السّلب يتوقّفُ على مسلوب و مسلوب عنه. فالسّلبُ عن الشّيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر. و كذا اتّصاف الشّيء بوصف غير اتّصافه و قبوله يتعدّد كذلك الشّيء يتعدّدُ بحسب تلك الحيثيّات. و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة، ليس بمحال، فجاز ان يتعدّد. و السّلب و الاتّصاف و القبول، بحسب تعدّد الشّيء و تعدّد الحيثيّات. و امّا الصّدور، فلمّا لم يتوقّف الّا على شيءٍ واحد و هو ذات العلة، لم يكن لها حيثيّاتٌ متعدّدة، فتعدّدهُ لا يكون الّا للتركيب. فلهذا استلزم تعدّد الصّدور التّركب و لم يستلزم تعدّد السّلب و الاتّصاف و القبول التّركيب.

و انّما قُلنا: انّ الصّدور لا يتوقّفُ الّا على امرٍ واحد، لانّه لو توقّف على امرين يكون احدهما ممكناً لاستحالة تعدّد الواجب، فيكون له صدورٌ يتوقّفُ على امرين، فيلزمُ التّسلسل و لا ينتهي المُمكنات الى مبدءٍ واحد. هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا و فيه نظرٌ لانّ الشّيء المسلوب عنه، او الموصوف، او القابل، اذا كانت له حيثيّات فتلك الحيثيّات امّا ان يكون اعتباريّةٌ فلم لا يجوزُ ان يكون تعدّد الصّدور ايضاً بحسب اختلاف حيثيّات اعتبارية، و امّا ان يكون خارجية و حينئذٍ يعودُ الكلام، لانّها امّا ان يكون مقوّمة فيلزم التّركيب، او عارضة فيلزم ان يكون عليّته لهذا، غير عليّته لذاك، فيلزمُ التسلسل. فالمحذورُ ما اندفع اصلاً. و لئن نزلنا عن هذا المقام، لكن الصّدور ايضاً يتعدّدُ بحسب تعدّد الجهات و الفنّ مملوٌ عنه. و امّا انّه لو توقّف على امرين يكون لاحدهما صدور و هلمّ جراً، فانّما يلزمُ التّسلسل، لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصّدور نفس الصّدور المفروض. فانّا لو فرضنا صدور شيء عن شيء، فهذا الصّدور يتوقّفُ على المصادر، المصدر و الصّادر ممكنٌ و له صدورٌ، هو نفس ذلک الصّدور، فلا يتسلسل اصلاً. م.

تستدعي وجود أشياء فوق واحدةٍ يتقدّمها حتّى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتباراتٍ مختلفه، و صدور الاشياء الكثيرة، ليس بمحال.

و بيانه: انّ السّلب يفتقرُ الى ثبوت مسلوب و مسلوب عنه، يتقدّمانه و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط، و كذلک الاتّصاف يفتقرُ الى ثبوت موصوف و صفة، و القابليّة الى قابل و مقبول، او الى قابل، فانّ الجسم، يقبل السّواد من حيث ينفعل عن غيره، و يقبل الحركة من حيث يكون له حالٌ لا يمنع خروجه عنها. و امّا صدورُ الشّيء عن الشيء، أمرٌ يكفى فى تحقّقه فرض شيء واحد هو العلّة و الّا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدءٍ واحد.

ـ لا يُقال: الصدورُ ايضاً لا يتحقّق الّا بعد تحقّق شيء يصدر عنه و شيء صادر.

ـ لانّا نقول: الصدورُ يقع على معنيين[1]؛ احدهما، امرٌ اضافىٌ يعرُض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه، و الثّانى، كون العلّة بحيث يصدُرُ عنها المعلول و هو بهذا المعنى، متقدّمٌ على المعلول، ثمّ على الاضافه العارضة لهما، و كلامُنا فيه. و هو أمرٌ واحد، ان كان المعلول واحداً. و ذلک الامر قد يكون هو ذات العلّة بعينها، ان كانت العلّة علّة لذاتها، و قد يكون حالة تعرض لها ان كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة أُخرى. امّا اذا كان المعلولُ فوق واحد، فلا محالة يكون ذلک الامر مختلفاً و يلزم منه التّكثّر فى ذات العلّة كما مرّ.

* اوهامٌ و تنبيهاتٌ *

«قال قوم: انّ هذا الشّيء المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لكنّک اذا تذكّرت ما قيل لک فى شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالى: «لا

---

۱ - قوله: «الصّدور يُطلق على معنيين»، منظورٌ فيه ايضاً لانّ هذا الاطلاق، ليس فى العُرف، و لا بحسب اصطلاح القوم، بل الصّدور الغير الاضافى غير معقول. و العبارةُ الصّحيحة ان يُقال: هيهُنا شيئان: الصّدور، و حيثيّةُ الصّدور و الصدور و ان كان اضافياً الّا انّ حيثية الصدور و هى الخصوصيّة الّتى للعلة، ليست اضافيّة على ما اشرنا اليه قبل هذا، فتأمّل، م.

أُحبُّ الآفلين»[1] فانّ الهوىّ فى حظيرةِ الامكان، اُفولٌ ما. و قال آخرون: بل هذا الموجود المحسوس معلولٌ. ثمّ افترقوا، فمنهم من زعم انّ اصله و طينته غير معلولين، لكن صنيعته معلولة، فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين، و انت خبيرٌ باستحالة ذلک، و منهم من جعل وجوب الوجود، لضدّين او لعدّة اشياء و جعل غير ذلک من ذلک. و هؤلاء فى حكم الّذين من قبلهم.»

يُريدُ بيان مذاهب النّاس فى وجوب اعيان الموجودات و امكانها و قدمها و حدوثها، و ان ينبّه على ما هو الحقّ عنده منها. و اوّل اختلافهم فى الشّىء الغنّى عن المؤثّر الّذى هو موجودٌ لنفسه، واجبٌ لذاته ا هو واحدٌ ام اكثر من واحد؟

و القائلون بانّه اكثرمن واحد، افترقوا الى قائلين بانّه هذه الموجودات المحسوسة، و الى قائلين بانّه غيرُ ذلک. و الفرقةُ الأُولى، زعمت انّ الافلاک و الكواكب، باشكالها و هيئاتها و نضدها، و العناصر بكلّياتها واجبةٌ قديمة. و انّ المُمكن الحادث فى العالم، هو الحركات و التّركيبات و ما يتبعها لا غير.

و الشيخُ ردّ عليهم، بتذكّر ما مرّ من شرط واجب الوجود و هو انّه واحدٌ غير محتاج فى قوامه الى شىء، و غير مُنقسمٍ بحسب الحدّ و الماهيّة، و لا بحسب المعنى و القوام و لا بحسب الكميّة الى اجزاء و لا الى جزئيّات و لا الى ماهيّة و وجود، و انّ جميع ما هو موصوفٌ بشىء من ذلک ممكن.

ثمّ استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلک مبادىء بانفسها غنّية عن غيرها، بقوله تعالى: «لا اُحبُّ الآفلين»[2] فى قصّة ابراهيمعليه السلام حكايةً عنه حين حكم بامتناع ربوبيّة الكواكب لا فولها، فانّ الامكان افولٌ ما.

و امّا الفرقه الثّانية القائلة بانّ هذه المحسوسات ليست بواجبة، فقد افترقوا الى قائلين بانّ مادّة هذه المحسوسات و عُنصرها واجبة، و الى قائلين بانّها ليست بواجبة.

امّا القائلون بانّها واجبةٌ، فمنهم من ذهب الى انّها اجزاءٌ هى اجسام امّا متّفة بالنّوع مختلفةٌ بالاشكال، و هُم اصحاب ذيمقراطيس، و امّا مختلفةٌ بالنوع و هم اصحاب الخليط، و منهم من ذهب الى انّها عُنصُرٌ واحد هو ماءٌ او بُخارٌ او هواءٌ او غير ذلک، ثم اتّفقوا على

---

۱ - انعام / ۷۶. ۲ - انعام / ۷۶.

انّ هذه المحسوسات، كائنةٌ من تلک المادّة حادثة معلولة، و اثبتوا علّة مغايرة لها واجبةً امّا واحدة او فوق واحدة.

امّا القائلون بانّها واحدةٌ، فهم بعض القائلين بالهيولی المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصر الواحد. و امّا القائلين بالهيولی المجرّدة، و جميع من قال بالاجزاء او بالعُنصرالواحد. و امّا القائلون بانّها فوق واحدة، فهُم من جملة القائلين بالهيولی المجرّدة و هم الحرنانيّون الّذين قالوا بانّ المبادی خمسة: هيولی، و زمان، و خلأ، و نفس، و اله.

و امّا القائلون بانّ المادّة ليست بواجبة و انّ الواجب اكثرُ من واحد، فهمُ الجاعلون وجوب الوجود لضدّين: خيّرٌ، و شرّير، يعبّرون عنهما تارةً بـ«يزدان» و «اهرمن»، و تارةً بـ«النور» و «الظّـلمة». و الشيخ ردّ علی جميعهم، بتذكير البُرهان علی انّ واجب الوجود واحدٌ.

قوله : «و منهم من وافق علی انّ واجب الوجود واحدٌ. ثمّ افترقوا، فقال فريقٌ منهم: انّه لم يزل و لا وجود لشیء عنه، ثمّ ابتدأ و اراد وجود شیء عنه، و لو لا هذا لكانت احوال متجدّدةٌ من اصناف شتّی فی الماضی، لا نهاية لها موجودة بالفعل، لانّ كلّ واحدٍ منها وجد، فالكلّ وجد. فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلّية منحصرة فی الوجود. قالوا: و ذلک محالٌ و ان لم تكن كلّية حاصرة لاجزائها معاً، فانّها فی حكم ذلک. و كيف يمكن ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بانّها لا تكون الّا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة علی ما لا نهاية له. فينقطع اليها ما لا نهاية له، ثمّ كلّ وقت يتجدّد، يزداد عدد تلک الاحوال. و كيف يزدادُ عدد ما لا نهاية له و من هؤلاء من قال: انّ العالم، وجد حين كان اصلح لوجوده. و منهم من قال: لا يُمكنُ وجوده الّا حين وجد. و منهم من قال: لا يتعلّقُ وجوده بحين، و لا بشیءٍ آخر، بل بالفاعل، و لا يسئل عن لم، فهولاء هؤلاء.»

لمّا فرغ عن ذكر اقوال القائلين بانّ الواجب اكثرُ من واحد، شرع فی اقوال القائلين بانّه واحدٌ و هم بعد اتّفاقهم علی ذلک، افترقوا فرقتين: فذهب احديهما الی انّ ما عداه مسبوقٌ بالعدم سبقاً زمانيّاً و هُم المتكلّمون و كثيرٌ من سائرالملّيّين. و الثّانية الی انّ بعض ما عداهُ غيرُ مسبوقٍ بالعدم، الّا سبقاً بالذّات و هُم جمهور الحكماء.

فقالت الفرقةُ الاولی: انّ واجب الوجود، لم يزل غير موجد لشیء، ثمّ ابتدء و اوجدَ

العالم بارادة. و احتجّوا على ذلک بانّ الحال لو كم يكن كذلک[١]، للزم القول بحوادثٍ لا اوّل لها، كما ذهبت اليه الحكماء و هو باطلٌ لامورٍ: منها، وجوب كون تلک الحوادث موجوده بالفعل، لانّ كلّ واحدٍ منها موجودٌ، فاذن يكون لما لا نهاية له كلّية منحصره فى الوجود، و الانحصارُ فى شىءٍ يناقضُ عدم التناهى، و ان لم يكن لها كلّية حاصرة لآحادها معاً فى الوجود، فانّها فى حكم ذلک عقلاً بنائاً على انّ الحكم على كلّ واحد هو الحكم على كلّ الآحاد. و الشيخ اشار الى هذه الحجّة بقوله: «موجودةٌ بالفعل»، الى قوله: «فانّها فى حكم ذلک».

و منها، وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدّد كلّ حادث و ما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص. و الى هذه الحجّة، اشار بقوله: «ثُمّ كلّ وقت يتجدّد يزداد عدد تلک الاحوال و كيف يزدادُ عدد ما لا نهاية له».

ثمّ انّ هذه الفرقة، اذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الّذى حدث فيه دون سائر الاوقات الّتى يُمكن فرضها ممّا لا يتناهى قبله و بعده، افترقوا بحسب الاقوال المُمكنة فيه الى قائل بثبوت التّخصيص بالوقت المعيّن امّا لذات ذلک الوقت او للفاعل، او لشىء غيرهما، الى قائل بنفى التّخصّص. و بالحقيقة لا فرق بين نافى التّخصّص و بين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير. فاذن، الفرقةُ المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق:

فرقةٌ اعترفوا بتخصّص ذلک الوقت بالحدوث، و بوجود علّة لذلک التّخصّص غير الفاعل. و هُم جمهورُ قُدماء المعتزلة من المُتكلّمين و من يجرى مجراهم. و هولاء انّما

---

١ - قوله: «و احتجّوا على ذلک بانّ الحال لو لم يكن كذلک»، اى لابُدّ من تجويز تخلف المعلول عن العلة التّامة. فانّا ان لم نجوّز ذلک، يلزم القول بحوادث، لا الى نهاية، لانّ واجب الوجود على ذلک التّقدير، لا يجوزُ ان يكون علةً تامةً لحادث ما و الّا لزم قدمه. فصدورُ الحادث عنه، يتوقّفُ على حادث آخر و هلمّ جراً.

و تقرير الوجه الاول: انّه لو وجد الحوادث، لا الى اول يكون كل واحد منها موجوداً، فيكون الكُلّ موجوداً، فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كُليّة حاصرة فى الوجود، و هو محال. و على هذا التّقدير، يكون قوله: و ان لم يكن لها كُلّية حاصرة لاجزائها معاً فانّها فى حكم ذلک، مستدركٌ لا حاجة اليه اصلاً، م.

یقولون بتخصّصه علی سبیل الاولویّة دون الوجوب، و یجعلون علّة التّخصیص مصلحة تعودُ الی العالم.

و فرقةٌ قالوا بتخصّصه لذات الوقت، علی سبیل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت مُمتعناً، لانّه لا وقت قبل ذلک الوقت. و هو قول ابی‌القاسم البلخیّ و هو المعروف بـالکعبیّ، و من تبعهُ منهم.

و فرقةٌ لم یعترفوا بالتخصّص خوفاً من العجز عن التّعلیل، بل ذهبوا الی انّ وجود العالم، لا یتعلّق بوقت و لا بشیءٍ آخر غیر الفاعل و هولاء یسئل عمّما یفعل، و اعترفوا بالتّخصّص و انکروا وجوب استناده الی علّة غیرالفاعل، بل ذهبوا الی انّ الفاعل المختار، یُرجّح احد مقدُوریه علی الآخر من غیر مخصّص، و تمثّلوا فی ذلک بعطشانٍ یحضره الماء، فی انائین مُتساویی النّسبة الیه من کلّ الوجوه، فانّه یختار احدهما لا محالة، و بغیر ذلک من الامثلة المشهورة: و هُم اصحاب ابی‌الحسن الاشعری و من یحذو حذوه، و غیرُهم من المُتکلّمین المتأخرّین.

و اشار الشیخ الی هذه الاقوال بقوله: «و من هؤلاء من قال»، الی قوله: «و لا یسئل عن لم» و ختم اقوال المُتکلّمین بقوله: «فهؤلاء هؤلاء».

قوله : «و بازاء هؤلاء، قومٌ من القائلین بوحدانیّة الاوّل یقولون: انّ واجب الوجود بذاته واجبُ الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاوّلیة له، و انّه لن یتمیّز فی العدم الصّریح حال الاولی به فیها ان لا یوجد شیئاً او بلاشیاء ان لا توجد عنه اصلاً، و حال بخلافها.»

لمّا فرغ عن بیان مذاهب المُتکلّمین، شرع فی بیان مذاهب الحکماء و بدأ بـانّهم یقولون: انّ واجب الوجود بذاته، واجبُ الوجود فی جمیع صفاته و احواله الاوّلیة له. لانّ ذلک یقتضی قدّم الفعل[1] من جانب الفاعل، فانّ الفاعل اذا کانت فاعلیّته واجبة له،

---

۱ – قوله: «لانّ ذلک یقتضی قدم الفعل»، الحکماء یستدلّون علی قدم فعل اللّه تعالی بوجهین: الاوّل، من حیث الفاعل. و تقریره: انّ الواجب لذاته، واجبٌ فی جمیع صفاته الاوّلیة، و کُلّ ما یحتاج الیه فی التّأثیر، حاصلٌ لذاته و قد ثبت انّ المعلول، لا یتخلّف عن العلة التّامة، فلیزم قدم الفعل. و التّقییدُ بالأُولیة، لخروج الصّفات الاضافیة.

وجب ان يكون فاعلاً دائماً، امّا ان كانت فاعليّته ممكنة، احتاج فى فاعليّته الى سببٍ آخر، كما مضى بيانه، و واجبُ الوجود، لا يجوزُ ان يكون كذلك.

و اراد بالاحوال الاوّلية، الاحوال الّتى لا يتوقّفُ وجودها على شىء غير ذاته، ككونه قادراً و عالماً و فاعلاً. و يُقابلها الاحوال الثّانية المتوقّفة على وجود الغير ككونه اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و هى لا تكونُ له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره، ثمّ ذكر بعد ذلك ما يتعلّق بجانب الفعل، فأشار الى انّ عدم الصّريح، لا يتميّزُ فيه حال يكون فيها امساک الفاعل عن الفاعلّية، أولى بالقياس اليه، او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل، من حال أُخرى يصيرُ فيها فاعليّته اولى به، او صدور الفعل اولى بـالفعل. و غرضُهُ من ذلک، الرّدُّ على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح، لان يفعل فيه من الباقية.

قوله : «و لا يجوز ان تسنح ارادة متجدّدة الّا لداع و لا ان تسنح جزافاً، و كذلک لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلک بلا تجدّد حال. و كيف تسنح ارادة لحال تجدّدت و حال ما يتجدّد كحال ما يمهّد له التجدّد فيتجدّد، و اذا يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد له شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهجٍ واحد، و سواءٌ جعلت التجدّد لامر تيسّر او لامرٍ زال مثلاً كحُسنٍ من الفعل وقتاًما تيسّر، او وقتٍ معيّن، او غير ذلک ممّا عدّ، و كقُبحٍ كان يكون له لو كان و قد زال، او عائق، او غير ذلک كان فزال.»

لمّا كان الفاعل المختار عند المُتكلّمين، هو الّذى تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر، احتاجوا الى اثبات شىءٍ بسببه يتخصّصُ الطّرف الّذى يختارهُ فاثبتوا له ارادة تتعلّق بذلک الطّرف. و هى متجدّدةٌ عند بعض **المعتزلة**، و قديمةٌ عند **الاشاعرة**، و غير

و الثانى، من حيث الفعل. و تحريره: انّه لا يجوزُ ان يكون فعله تعالى، معدوماً ثمّ يوجد اذ العدم الصّريح، لا يتميّزُ حتّى يكون فيه امساک الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاد فى بعض الاحوال، او حتّى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره كان فى جميع الاحوال. فيلزم امّا قدم الفعل، او عدمه، و هذا بالحقيقة رد= على من قال: انّما حدث فى الوقت، لانّه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه. و هُمُ الفرقةُ الاولى و الثّانية. و تقييد العدم بالصّريح احترازٌ عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة، م.

زائدة على علمه عند الكعبى.

فاشار الشيخُ الى ابطال الارادة المُتجدّدة اوّلاً بانّها لابُدّ و ان تتّبع امراً متجدّداً يقتضى ايثار احد المقدورات كشوقٍ ما، او ميلٍ اليه. و هو الدّاعى و الّا لكان تعلّقها بذلك المقدور، دون ماعداه جزافاً، و هُما منفيّان عنه تعالى بالاتّفاق.

و «الجزافُ» لفظةٌ معرّبةٌ معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير، و قد يُطلق بحسب الاطلاق على فعلٍ يكونُ مبدئُهُ شوقاً تخيليّاً من غير ان يقتضيه فكر كالرّياضة، او طبيعة كالتّنفّس، او مزاج كحركات المرضى، او عادة كاللعب باللحية مثلاً و هو باعتبارٍ من الفاعل، كما انّ العبث يكون باعتبارٍ من الغاية و الشيخُ اطلقه هيهُنا على الفعل الّذى تعلّق الارادة به للشعور به فقط، من غير استحقاق او اختصاص.

ثمّ انّ الشيخ جعل الحكم اعمّ ممّا فيه التّنازع للاستظهار، فقال: «و كذلک لا يجوزُ ان تسنح طبيعة او غير ذلک بلا تجدّد حال»، اى: لا يجوزُ ان يحدث شئٌ من شرائط الفاعليّة الّتى يتعلّقُ بها الفعل على الاطلاق، سواءٌ كانت طبيعة او ارادة او قسراً من غير تجدّد.

و ابطل ذلک، بانّ حال الشّىء المُتجدّد انّما يكون كحال الفعل المتجدّد الّذى كلامُنا فيه و كما يحتاج الفعل الى ذلک الشّىء فى تجدّده، فكذلک يحتاج ذلک الشّىء الى تجدّدِ امرٍ آخر و يتسلسلُ امّا دفعة و هو باطل. و امّا شيئاً بعد شىء و هو القول بحوادث لا اوّل لها.

ثمّ اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة، و بانّ الارادة غيرُ زائده على العلم، بقوله: «و اذ لم يكن تجدّد كانت حال ما لم يتجدّد شىء حالاً واحدة مستمرّة على نهج واحد»، و ذلک يقتضى امّا لا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً، و امّا صدوره فى جميع اوقات وجوده.

و اعلم انّ المُعتزلة الّذين لا يقولون بالارادة المُتجدّدة لا يعترفون بتجدّد شىء غير الفعل اصلاً مع قولهم: امّا يكون بعض الاوقات اصلح للصّدور، و امّا بامتناع الصّدور فى غير ذلک الوقت. فلمّا فرغ الشّيخ عن ابطال القول بتجدّد شىء، و ابطال القول بان لا يتجدّد شىءٌ، اشار الى انّ هذين ايضاً قول بتجدّد، فقال: و سواءٌ جعلت التجدّد لامرٍ تيسّر، كحسن من الفعل وقتاً ما تيسّر، يعنى: القول بصلوح بعض الاوقات: «او معيّن»، يعنى: صيرورةُ الفعل متأتّياً بعد كونه ممتنعاً: «او غيرُ ذلک» ممّا يعبّرون عنه بحسب اصطلاحاتهم، او جعلته لامرٍ زال، كقبح كان، فزال عند الوقت الصّالح، او امتناع كان فزال

عند وقت الامکان، او غیرُ ذلک بحسب عباراتهم. فانّ القول بجمیع ذلک، قول بـتجدّد شیءٍ ما، و قد ابطلناه.

قوله : «قالوا فان کان الدّاعی الی تعطیل واجب الوجود عن اضافة الخیر و الوجود هو کون المعلول مسبوق العدم لا محالة، فهذا الدّاعی ضعیف و قد انکشف لذوی الانصاف ضعفه، علی انّه قائمٌ فی کلّ حال و لیس فی حال اولی با یجاب السّبق منه فی حال. و امّا کون المعلول ممکنُ الوجود فی نفسه، واجبُ الوجود بغیره، فلیس یناقضُ کـونه دائـم الوجود بغیره کما نبّهت علیه.»

و لمّا فرغ عن الاشارة الی قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل، و بما هو من جانب الفعل، و ابطل القول بالحدوث، اراد ان یُشیر الی ضعف حجج القوم.

و حججهم ایضاً تنقسمُ الی ما یتعلّق بالفاعل، و الی ما یتعلّقُ بـالفعل. فـما یـتعلّق بالفاعل، هو قولهم: انّ فعل الفاعل المختار، یجبُ ان یکون مسبوقاً بالعدم، و ما یتعلّق بالفعل مسبوقاً بالعدم، و ما یتعلّقُ بالفعل هو قولهم: الفعل فی نفسه یمتنع ان یکـون الّـا محدثاً.

فذکر انّ الدّاعی لهم الی القول بالحدوث مع کونه مشتملاً علی التزام امرٍ شنیع و هو تعطیل الواجب ـ جلّ ذکره ـ فیما لم یزل عن افاضة الخیر و الجود. ان کان هو ان یکون الفعل مسبوقاً بالعدم، فهذا غرضٌ ضعیف. و مع ذلک فهو حاصلٌ فی کُلّ حال سواءٌ حدث الفعل فی الوقت الّذی حدث، او فی وقتٍ آخر، حدث قبله او بعده من غیر تخصیص و اولویّة لذلک الوقت دون غیره.

و ان کان الدّاعی لهم الی ذلک هو ظنّهم انّ الفعل فی نفسه، یمتنعُ ان یکون غیر حادث فقد نبّهت فی صدر النّمط علی فساده، و نبیّن لک انّ المعلول، یُـمکن ان یکـون دائـم الوجود. ثمّ انّه اشتغل بالجواب عن الحجج الثّلاثة المحکیّة عنهم، علی امـتناع وجـود حوادثٍ لا اوّل لها، و بیان وجوه الخطأ فیها.

قوله : «و امّا کون غیر المُتناهی کلّاً موجوداً لکون کلّ واحدٍ وقتاً ما موجوداً فهو توهّم خطأ، فلیس اذا صحّ علی کلّ واحد، حکم صحّ علی کلّ محصّل و الّا لکان یصحّ ان یُقال:

الکُلّ من غير المتناهی، يمکن ان يدخل فی الوجود، لانّ کلُّ محصّل و الّا لکان يصحّ ان يقال: الکُلّ من غير المتناهی، يُمکن ان يدخل فی الوجود، لانّ کلّ واحدٍ يُمکن ان يدخل فی الوجود، فيُحمل الامکان علی الکلّ، کما يُحمل علی کلّ واحد.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الاولی، و هو انّ القول بصحّة الحکم علی الکُلّ بکلّ ما يصحّ ان يحکم به علی کلّ واحدٍ منها فی الوجود. و هذا ممّا يصرّحون بامتناعه. فانّهم يقولون: مقدُورات اللّه تعالی، لاتتناهی و لا يُمکن ان تدخل کلّها فی الوجود، بحيث لا يبقی له مقدورٌ يخرجه الی الوجود.

و **قوله**: «قالوا: و لم يزل غير المُتناهی من الاحوال الّتی يذکرونها معدوماً الّا شيئاً بعد شیء، و غيرُ المتناهی المعدوم، قد يکون فيها اکثر و اقلّ. و لا يثلمُ ذلک کونها غير متناهية فی العدم.»

اشارةٌ الی الجواب عن الحجّة الثّالثة و هو انّ غير المتناهی، اذاکان معدوماً، فقد يُمکن ان يزيد و ينقص بالاتّفاق، کالحوادث المُستقبلة الّتی تنقص کلّ يوم، و کمعلومات اللّه تعالی، الّتی هی زائدةٌ علی مقدوراته تعالی، مع کونها غير متناهيين عندهم. و الحوادثُ الّتی کلامُنا فيها، ليست بموجودة جميعاً فی وقتٍ من الاوقات. فاذن، ازديادها، لا يکون قادحاً فی کونها غيرُ متناهية.

و **قوله**: «و امّا توقّف الواحد منها[۱] علی ان يوجد قبله ما لا نهاية له، او احتياج

---

۱ - قوله: «و اما توقّف الواحد منها»، قدّم علی الجواب مقدمة، و هی ان ليس معنی توقّف الحادث علی حادث آخر، او احتياجه اليه انّهما موجودان معاً و يتوقّفُ وجود الثّانی علی وجود الاوّل او يحتاجُ اليه، بل معناهُ التّوقف و الاحتياج فی العدم، ای انّهما معدومان معاً، لانّ الحادث الآخر، لا يوجد مع الحادث الاوّل، و الحادثُ الآخر لا يوجد الّا بعد الحادث الاوّل، ثمّ انّ المُتکلّمين لمّا اثبتوا اوّل الاوقات و اوّل الحوادث، فلعلّهم فهموا من توقّف الحادث علی انقضاء ما لا نهاية له: انّه يکون فيما مضی وقت لا يوجد فيه شیءٌ من الحوادث، ثمّ يبتدأ الحوادث و ينقضی ما لا نهاية له منها، ثمّ يوجد هذا الحادث.

شىء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له، فهو قولٌ كاذب. فانّ معنى قولنا: توقّف كذا على كذا، هو انّ الشّيئين وصفاً معاً بالعدم، و الثّانى لم يكن يصحّ وجوده الّا بعد وجودِ المعدوم الاوّل، و كذلک الاحتياج. ثمّ لم يكن البتّة و لا فى وقتٍ من الاوقات يصحّ ان يقال انّ الآخر كان متوقّفاً على وجود ما لا نهاية له او محتاجاً الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له، بل ایّ وقت فرضت، وجدت بينَهُ و بين كون الاخير اشياءٌ مُتناهية. ففى جميع الاوقات هذه صفتُه، لا سيّما و الجميع عند كمّ و كلّ واحد واحد. فان عنيتم بهذا التّوقّف انّ هـذا، لم يوجد الّا بعد وجود اشياء كلّ واحدٍ منها فى وقت آخر، لا يُمكن ان يحصى عـددها و ذلک محال. فهذا هو نفس المُتنازع فيه انّه ممكنٌ او غير ممكن. فكيف يكون مقدّمة فى

فالشيخُ استفسر و قال: قولُكُم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له، حتّى يصل النّوبة اليه و هو محال، ان عنيتُم به، انّ هذا الحادث يوجدُ بعد حـوادث غـيرُ متناهية موجود كل منها فى وقت، فلا نُسلّم انّه محال، بل هو عين صورة النّزاع، و ان عنيتُم به ذلک المعنى و هو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه، حادث اصلاً، ثـمّ يـوجد بـعد ذلک الوقت حوادث لا نهاية لها، ثمّ بعدها يوجد هذا الحادث، فلا نُسلّمُ الملازمة. و انّما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلک و هو اوّل المسئلة، على انّ كُلّ وقت فرض، لا يكون بينه و بـين الحـادث الآخرالّا عدد مُتناه، ففى جميع الاوقات كذلک، اذ لا فرق عندكُم بين الجميع و كُلّ واحد. و اليه اشار بقوله: بل ایّ وقت فرضت، الى آخره.

و قول الشارح: كان وجودُ الحادث اليومى، فى ذلک الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له، يشتملُ على التّناقض، لانّه فرض ذلک الوقت، بحيث لا يوجدُ فيه شىءٌ من الحوادث، فكيف يفرضُ فيه وجودات اليومى، اللّهم الّا ان يُراد بذلک الوقت اليومى، اى وجود الحادث اليومى فى اليوم يتوقّفُ على انقضاء ما لا نهاية له، لكنّه خلافُ الظّاهر، بل هو عين الشّقّ الثّانى مـن استفساره.

و العبارةُ المنقّحة هيهُنا، ان يقال: انّ عنيتُم بقولكم: لو كان قبل كُلّ حادث، حـادثٌ الى غـير النّهاية، يكون وجود هذا الحادث متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له، انّ وجود هـذا الحـادث، يتوقّفُ على انقضاء ما لا نهاية له، فى اوقاتٍ متناهيةٍ، حتّى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث، فلا نُسلّم المُلازمة، و ان اردتُّم توقّف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقاتٍ غيرُ متناهية، فالمُلازمة مسلّمة، و بطلان التّالى ممنوعٌ، م.

ابطال نفسه، ابان بغير لفظها تغيّراً لا يتغيّر به المعنى.»

اشارةٌ الى الجواب عن الحجّة الثانية، و هو انّ معنى توقّف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له، او احتياجُه الى ذلک، ان كان هو انّه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه و لا شىءٌ من الحوادث، و كان وجودُ الحادث اليوميّ فى ذلک الوقت، متوقّفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث، او كان هذا الحادث مُحتاجاً فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له، بعد ذلک الوقت، الى ان تنتهى النّوبة اليه فهو قولٌ كاذب.

و مع ذلک مصادرةٌ على المطلوب، لانّ وجود مثل هذا الوقت، هو مطلوبهم و الحقُّ انّ كلّ وقت يفرض فيما مضى، فلا يقعُ بينه و بين الحادث اليوميّ من الحوادث الّا عدد متناه، و اذا كان كُلّ وقت و جميع الاوقات عندهم واحدٌ، ففى جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكونُ حقّاً، و ان كان معناه انّ الحادث اليوميّ لا يوجدُ الّا بعد انقضاء ما لا نهاية له، فهذا هو المُتنازع فيه.

قوله : «قالوا: فيجبُ من اعتبار ما نبّهنا عليه ان يكون الصّانع الواجب الوجود غـيرُ مختلف النّسب الى الاوقات و الاشياء الكائنة عنه كوناً اوّليّاً، و ما يلزم ذلک الاعـتبار لزوماً ذاتيّاً الّا ما يلزم من اختلاف يلزم منها فيتبعها التغيّر.»

لمّا فرغ من الاحتجاجات و الجوابات، ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هيهُنا و هو انّ واجب الوجود، لا يختلفُ بسبته الى الاوقات و الى معلولاته الاوليّة يعنى العقول الّتى لا واسطة بينها و بين المبدء الاوّل اذا لا واسطة غريبة بينهما.

«و ما يلزم ذلک الاعتبار لزوماً ذاتيّاً»، يعنى: النّفوس الفلكيّة و الاجرام الكلّية، فانّها تصدُرُ عن العقول، بحسب ذواتها بلا توسّط شىءٍ آخر: «الّا ما يلزمُ من اختلافات يلزم منها»، يعنى: الحركة السّرمدية اللازمة، من اختلاف اوضـاع تـلک الاجـرام: «فـيتبعها التغيّر»، يعنى: الحوادثُ اليوميّة.

قوله : «فهذه هى المذاهب و اليک الاختيار بعقلک دون هواک، بعد يجعل واجب الوجود واحداً.»

مرادُهُ انّ التّنازع فی القدم و الحدوث، سهلٌ[١] بالقياس الی التّنازع فی وحدة واجب الوجود و كثرته، فانّ ذلک ممّا لا يرخص التّساهل فيه. و ليس مُراده انّ لمسئلة الحدوث و القدم، تعلّقاً بمسئلة التّوحيد.

---

١ - قوله: «مرادُهُ انّ التّنازع فی القدم و الحدوث سهل»، جواب سؤال الامام. و هو انّ مسئلة الوحدة، اجنبيةٌ عن مسئلة القدم و الحدوث، لا تعلّق بينهما. فانّ قدم المُـمكنات، لا يسـتلزمُ وحدة مبدئها و لا كثرته، و كذا حدوثها، فلا اثر للقدم و الحدوث فی مسئلة الواحدة فتعلّقهما بمسئلة الوحدة فی قوله: بعد ان يجعل واجب الوجود واحداً، خالٍ عن التّحصيل. اجاب بـانّ المُراد التّصلّب فی مسئلة التّوحيد بالقياس الی مسئلة القدم. و قد اشارَ الامام الی هذا الجواب و اللّه اعلم بالصّواب، م.

النمطُ السّادس
فی الغایات و مبادیها[1]
و فی التّرتیب

قال الفاضل الشارح: غایةُ الشّیء، ما الیه یتحرّک و متی وُصل الیها وقف.

و الصّواب انّ ذلک، هو غایة الحرکة فقط، امّا الغایة المُطلقة، فهی اعمٌّ من ذلک و هی ما لاجله یصدُرُ المعلول، عن علّة الفاعلیّة.

ثمّ قال: و هذا النّمط، یشتملُ علی ثلاثةِ مقاصد، احدها: بیان انّ کُلّ فاعلٍ بالقصد و

---

١ - قوله: «النّمطُ السادس، فی الغایات و مبادیها»، لما ترجم هذا النّمط بثلاثة امور: الغایات و مبادیها و الترتیب، فالانسبُ ما ذکره الشّارح. فان الشیخ فی هذا النّمط، نفی اوّلاً غایات افعل المبادیء العالیة، ثمّ اثبت غایات حرکات الافلاک و هی تشبهُها بالعقول. و کُل ذلک کلامٌ فی الغایات، ثمّ اثبت مبادی الغایات و هی العقول. و لمّا کان بیان الغایات مُفضیاً الی اثبات العقول قدّمها، ثمّ اخذ فی الدّلائل الآخر علی وجودها، ثمّ شرع فی ترتیب الموجودات. فقد رتّب المباحث فی النّمط علی ما عنون به، هذا خلاصةُ ما ذکرهُ الشارح. و قول الامام: اوّل المقصد فی هذا النّمط، انّ کُل فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستکملٌ بفعله ،منظورٌ فیه، لانّ المقصد لیس هذه المسئلة، لما بیّن فی النّمط السابق من ذهابهم الی انه تعالی، مختارٌ فلابُدّ من القول بارادته، فلو کان کُلّ فاعل بالقصد و الارادة مستکملاً بفعله، لزم ان یکون الباری تعالی، مُستکملاً بفعله، و انّه محالٌ، بل المقصد انّ کُلّ فاعلٌ لغایة، مستکمل بفعله و اللازم منه، هو ان لا یکون الباری فاعلاً لغایة، لا انّه لا یکون فاعلاً بالقصد و الارادة حتّی یکون موجباً، فقد بطل الوجه الاول. و امّا التّوجیه الثانی، فهو انّهم لمّا استدلّوا علی القدم بانّ الفاعل اذا استجمع جمیع جهات الفاعلیّة، وجب ان یکون فاعلاً فی الازل، کان عذر القائلین بالحدوث انّه فاعلٌ بالقصد و الارادة، فیجوزُ ان یتعلّق ارادته بخلق العالم فی وقته، فبابطال ذلک، یندفعُ هذا العذر. و فیه نظرٌ لانّهم یجعلون للباری ارادة متجددة. و امّا الارادة الازلیّة، فمنهم قائلون بها کمامرّ آنفاً، م.

الارادة، فهو مستكملٌ بفعله، و ثانيها: اثبات العقول، و ثالثها: بيان ترتيب الوجود. و انّما قدّم الاوّل، لانّه تمامٌ لما قبله، يعنى: مسئلة القدم، و اساسٌ لما بعده.

بيان الاوّل: هو انّ البارى، ان لم يكن مُستكملاً بغيره، لم يكن فاعلاً بالقصد و الارادة، و حينئذٍ كان موجباً و ذلک يؤكّدُ القول بالقدم، و ايضاً عذر القائلين بالحدوث الّذى عليه تعويلهم، هو قولهم: انّ البارى تعالى، اراد فى الازل، خلق العالم فى وقت بعينه. و بابطال انّه يفعل بالارادة، يندفع هذا العذر.

و بيان الثانى: هو انّ كون حركات الافلاک شوقيّةٌ، تشبيهيّةُ الّذى به يستدلّ على وجود العقول، انّما يثبت بعد ثبوت انّ حركاتها، ليست للعناية بالسّافلات. و ذلک انّما يثبت بان يقال: لو كانت حركاتها لاجل السافلات، كانت هى مُستكملةٌ بها و العالى، لا يكون مُستكملاً بالسّافل.

و **اقول:** انّهُ لمّا اثبت للوجود مبدءُ اوّل، فى النّمط الرّابع، كان من الواجب ان يبيّن كيفيّة مبدئيّته، فذكر ذلک فى النّمط الّذى يتلوهُ، المشتمل على الصّنع و الابداع. و لمّا ذكر الافعال، كان من الواجب ان يُشير الى غاياتها، فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلّيّة و هى انّ ایّ الفاعلين لا يكون لافعاله غاية، و ايّهم يكون لافعاله غاية. ثمّ اشار الى غايات افعال الصّنف الثانى، فدلّ ذلک على وجود موجودات مترتّبة هى مبادى لغايات تلک الافعال، بل لوجود هذا الصّنف من الفاعلين و ساقه ذلک الى النّظر التامّ فى اثبات تلک الموجودات، ثمّ فى ترتيب الوجود النّازل من المبدأ الاوّل الى المرتبة الاخيره، و لذلک وسم النّمط بـ«الغايات و مباديها و فى التّرتيب».

* تنبيهٌ *

«اتعرفُ ما الغنىّ؟ الغنىُّ التامّ، هو الّذى يكون غيرُ متعلّق بشىءٍ خارج عنه فى امور ثلاثة: فى ذاتهِ، و فى هيئات متمكّنةٍ من ذاته، فمن احتاج الى شىءٍ آخر خارجٌ عنه، حتّى يتمّ له ذاته، او حالٍ متمكّنةٌ من ذاته، مثل شكل، او حُسن، او غير ذلک او حال لها اضافةٌ ما كعلم، او عالميّة، او قادريّة، فهو فقيرٌ محتاجٌ الى كسب.»

هذا التّعريف لمعنى الغنىّ. و المقصودُ انّ مُراعاة معناه المحمول على المبدأ الاوّل، يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته.

و اعلم انّ صفات الشّىء، تُنقسم الى ما هو له فى نفسه، و الى ما هو له بسبب وجود غيره. و الاوّلُ ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غيره، و الى ما من شأنه ذلك و هذه ثلاثةُ أصنافٍ: الاوّل، هو الهيئات المُتمكّنة من ذات الشّىء و الثانى، هو الهيئات الكماليّة الاضافيّةله و هى كمالات للشّىء فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره، و الثّالث، هو الاضافات المحضة.

و الشيخ ذكر: انّ الغنىّ التامّ، هو الّذى لا يتعلّقُ بغيره، فى ثلاثة اشياء، ذاته، و الهيئات المُتمكّنة من ذاته، و الهيئات الكماليّة الاضافيّة له. و لم يذكر الاضافات المحضة، لانّها متعلّقةُ الوجود بغيرها.

ثمّ لمّا ذكر: انّ الغنى، هو الّذى لا يتعلّق فى هذه الاشياء بغيزه، ذكر انّ ما يتعلّقُ فى شىءٍ من هذه الاشياء بغيره، فهو ليس بغنىّ، بل فقيرٌ محتاجٌ الى كسب. و هذا الكلام كعكس نقيض للاوّل، لو كان الاوّل قضيّة(۱).

---

۱ - قوله: «و هذا الكلام، كعكس نقيض للاوّل لو كان الاوّل قضية»، و انّما قال: لو كان قضية، لانّه تعريفُ الغنىّ، و تعريفُ الشّىء ليس تصديقاً له، بل تصوير و تعيين مفهومه. فلا يكون القول المركّب من المعرِّف و المعرَّف تصديقاً. و انّما قال: كعكس نقيضه، لانّ هذا الكلام، اشارةٌ الى قول الشيخ: «فمن احتاج الى شىءٍ آخر، فهو فقيرٌ» و موضوعه ليس بنقيض لمحمول الاوّل، لو كان قضية و هو قوله: غيرُ متعلّق بشىءٍ آخر، خارج عنه و ان تقارنا فى المعنى، و محموله ليس بنقيض موضوع للاوّل و هو الغنى، و ان كان فى قوّته. و كلام الشيخ انّما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثّلاثة، فانّه لو افتقر فى شىءٍ منها، يلزمُ ان يكون فقيراً، فلا يكون غنياً. و قد فرضناه كذلک، هذا خلفٌ.

قال الامام: لمّا فسّر الغنى بانّه الّذى لا يفتقرُ فى احد الامور الثّلاثه، كان الفقيرُ مقابله، و هو المُفتقر فى احدهما، فيرجعُ الكلام الى انّه لو افتقر فى احدها، لافتقر فى احدها، و لا فايدة فيه. و اجاب الشارح بطريقين:

امّا الاول، لا نُسلّم انّ معنى الفقير، هو المُفتقر فى احدها، بل الفقير اعمّ منه لتحقّق الفقير فى الاضافات المحضة، و فى المال و غيرها. و حمل الاعمّ على الاخصّ مفيدٌ. و ان سلّمنا انّ معنى الفقير ذلک، لا نُسلّم انّ حمله على المُفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة، فانّ الحدّ يحمل على المحدود و يكون ذلک مقدمة خطابية، يذكر تقريباً لمعنى المحدود الى فهم الجمهور. و

قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر فی شیءٍ من هذه الامور الی الغیر، فـهو فـقیرٌ محتاج الی کسب، کلامٌ خارج عن قانون الخطابه، فانّه لا معنی للفقیر الّا افتقاره فی احد هذه الامور الی الغیر، و حینئذٍ یصیرُ معنی الکلام انّه لو افتقر فی شیءٍ من الثّلاثة الی الغیر، لافتقر فیها الی الغیر. و معلومٌ انّ ذلک ممّا لا فائدة فیه. و ان کان یُرِیدُ بالفقیر شیئاً آخر، فلابُدّ من افادةِ تصوّرة.

و **اقول:** کلامُ هذا الفاضل، یقتضی ان یکون کلّ قضیّة موضوعها و مـحمولها شـیءٌ واحدٌ، فهی خارجةٌ عن قانون الخطابة، و لیس کذلک، فانّ الحدّ، یحمل علی المحدود، لکی یصیر مفهومه قریباً من فهم الجمهور، و یجعل ذلک مقدّمة خطابیّة، علی انّ قـولنا: الفقیرُ فی شیءٍ ما فقیر، لیس بمتکرّر، لانّ الموضوع هو الفقیر المقّید و المـحمول هـو الفقیرالمطلق. و ذلک یجری مجری قولنا: الموجودُ فی شیءٍ موجود.

و ایضاً هذا الفاضلُ قد صدّر شرحه لهذا الفصل، بان قال: المقصودُ من هذا الفصل، ذکر ماهیّة الغنی و هو الّذی لا یفتقرُ الی الغیر، لا فی ذاته و لا فی شیءٍ من صفاتِهِ الحقیقیّة. و ذلک یقتضی ان یکون قوله: «الغنیّ هو الّذی لا یفتقرُ الی الغیرفی هذه الامور»، شـبیهاً

یُعلم من هذا التّوجیه، انّ تقدیم الشّارح هذا المنع الاوّل، لیس علی التّرتیب الطّبیعی، علی انّ فیهما نظرٌ، امّا فی الاوّل، فلانّ الفقیر جعلهُ الشیخ مقابلاً للغنی، فلا یجوزُ ان یکون اعمّ من مقابله، و الّا لجاز ان یصدق علی الغنی، فلا یلزم الخُلف.

و امّا فی الثانی، فلانّ الامام ما قال: انّه خارجٌ من قانون الخطابة، بل انّه قال: جازَ علی قانون الخطابة، فانّه قد تتکرّر المعنی الواحد فی الخطابة و المُحاورة ایضاحاً و تفهیماً للعامّة، لکـن المقام برهانیٌّ یجبُ ان لا یستعمل فیه الخطابة. و فیما نقله تغییر لعلّهُ وقع فی اختلاف النّسخ .

الطّریق الثانی، انّ الامام صدر هذا الفصل، بانّه فی تفسیر الغنی و هو الّذی لا یفتقرُ الی الغیر فی ذاته و لا شیء من صفاته الحقیقیة، و لا شکّ انّه فی قوّة قضیة قایلة بانّ المحدود هو الحدّ. و هو فی قوّة قضیة قایلة بانّ مقابل الحدّ، مقابلُ المحدود. فلو لم یکن فی هذه القضیة فایدةٌ، لم یکن فی تعریف الغنی ایضاً فایدة. و نقول ایضاً: سلّمنا انّ الفقیر هو المُفتقر الی الغیر، فی شیءٍ من الاشیاء الثّلاثة، و انّه لا فایدة فی حمل هذا المعنی علی المُفتقر الی الغیر فی شیءٍ منها، لکن لا یلزمُ من ذلک ان لا یکون فی حمل الفقیر علیه فایدة، فانّ السّامع رُبما لم یتصوّر الفقیر بکُنه معناه، بل بوجهٍ ما، فحمله علیه یفید و یقرب معناه الی فهمه، م.

بقضیّةٍ مشتملةٍ علی موضوع و محمول بمعنی واحد، لانّ الحدّ و المحدود شیءٌ واحد.

و اذا کان کذلک، فلا محالة یکونُ ما یُقابل الحدّ، و ما یقابل المحدود بازائهما ایضاً شیئاً واحداً، و یکون کلامُهُ هذا، جاریاً مجری قول من یقول: الانسانُ هو الحیوان النّاطق و ما لیس بالحیوان النّاطق، فلیس بانسان. فلا ادری لم صار الاوّل تعریفاً مقبولاً، و الثّانی، قولاً مستنکراً غیر مقبول، مع کونهما فی الحکم واحداً، بلی لو قال: انّ الشیخ قد قال فی الاوّل انّ الغنیّ هو الّذی لا یتعلّق بغیره و قال بعده: فمن احتاج الی غیره فهو فقیر، و کان من الواجب ان یقول: و من تعلّق بغیره، فهو فقیرٌ، لکان سؤالاً لفظیّاً.

و کان الجواب انّه لمّا کان فی الاوّل قاصداً للتّعریف، لم یورد الاحتیاج لئلّا یکون تعریف الغنیّ به تعریفاً بما یقابله، بل اورد التّعلّق الّذی قام مقامه فی افادة معناه. و لمّا لم یکن فی الثّانی قاصداً للتّعریف، اورد الاحتیاج، لیعلم انّه استعملهما بمعنیین مُتغایرین(۱).

* تنبیهٌ *

«اعلم انّ الشّیء الّذی انّما یحسن به(۲)، ان یکون عنه شیء آخر و یکون ذلک اولی و الیق به، من ان لا یکون، فانّه اذا لم یکن ما هو اولی و احسن به مطلقاً، و ایضاً لم یکن ما

---

۱ - «متقاربین»، خ.

۲ - قوله: «اعلم انّ الشّیء الّذی انّما یحسن به»، المقصودُ من هذا الفصل، انّ الفاعل لغرض مستکمل به. و ذلک لانّ من یفعل لغرض یکون ذلک الفعل، احسن به و اولی له، و یکونُ ذلک الفعل لاشتمالِهِ علی ذلک الغرض احسن و اولی من التّرک، و اذا لم یفعل، لم یحصل ما هو الاحسن به و لا ما هو الاحسن من غیره، فهو مسلوب کمال.

ـ فان قیل: انّما یلزم ذلک، لو کان الغرض عایداً الی نفسه، امّا اذا کان عایداً الی غیره فلا.

ـ اجیب بانّه اذا فعل لغرض عاید الی غیره، لم یفعل الّا اذا کان ذلک الفعل النّافع للغیر احسن و اولی به من التّرک، و الّا لم یکن عغرضاً له، فیعود الالزام.

ـ فان قیل: یفعل لا لغرضٍ عاید الی نفسه و الی غیره، بل لانّ الفعل احسن فی نفسه.

ـ اُجیب بانّ الفعل الحسن فی نفسه، لا یختار لاجل انّه حسن فی نفسه الّا لانّه احسن من التّرک، بالنّسبة الیه و انّه یمدح علیه و هذا حاصل الفصول الثّلاثه، م.

هو اولى و احسن به مضافاً، فهو مسلوبُ كمالٍ ما، يفتقرُ فيه الى كسب.»

انّ قوماً من المُتكلّمين، يعلّلون افعال البارى تعالى بالحسن و الأُولويّة، فيقولون: انّ ايصال النّفع الى الغير، حسنٌ فى نفسه، و فعله اولى من تركة، فلاجل ذلک خلق اللّه تعالى الخلق. و الشيخ اراد ان يُنبّه على انّ هذا الحكم فى حقّ اللّه تعالى، مقتضى لاسنادِ نقصانٍ اليه.

و تقريره: انّ الشّىء الّذى يحسنُ به ان يفعل فعلاً، و يكون ان يفعل احسن به من شىءٍ آخر ايضاً حاصلاً و هُما صفتان له: احديهما، مطلقة و الأُخرى كماليّةٌ اضافيةٌ الى آخر، و ان لم يفعل، لم يكن ما هو احسن به حاصلاًو لا ما هو احسن به من شىءٍ آخر. و يظهرُ من ذلک انّ هاتين الصّفتين، قد يستفيدُهما ذلک الشّىء من فعله و فعله غيره. فاذن، هو فى ذاته مسلوبُ كمالٍ مفتقراً الى غيره فى كسب الكمال.

* تنبيهٌ *

«فما اقبح ما يقال: من انّ الامور العالية[١] تحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لانّ ذلک

---

١ - قوله: «فما اقبح ما يُقال، من انّ الامور العالية»، المبدأ العالى تامٌ امّا لذاته و هو البارى تعالى، و امّا لعلة و هو سايرالمبادى العالية. و لمّا ثبت أنّ الفاعل لغرض مستكمل بفعله، فالمبدأ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل و الّا استكمل العالى بالسّافل و هو محال. و امّا المبدءُ الحقّ، فلا غاية لفعله اصلاً بل هو غايةٌ لجميع الاشياء كما انّه مبدءٌ لجميع الاشياء، لانّ الصّادر عنهُ امّا ان يكون صدوره لغيره، او يكون صدوره لذاته. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لزم الاستكمال بالغير، فتعيّن ان يكون صدوره لذاته، فيكون هو ما له الشّىء و لا معنى للغاية الّا هذا. و ايضاً لمّا كان فاعلاً بذاته، تامٌّ فى الفاعلية، لم يكن فاعليةٌ الّا من ذاته و العلّةُ الغائية، هى الّتى منها فاعليّةُ الفاعل، فهو اذ قد يكفى فى الفاعليّة، يكون غاية بالضّرورة، فكما انّ منه الاشياء كذلک لاجله الاشياء. و امّا المبدءُ العالى، فهو و ان لم يكن له غاية فى السّافل، الّا انّ المبدء الاوّل، لمّا كان غايةٌ لوجوده، فهو لا محالة يكون غاية لفعله، فهو مسلوب الغاية بالنّظر الى ما تحته، لا بالنّظر الى ما فوقه. و امّا المبدءُ الحق، فهو مسلوب الغاية مطلقاً، و الى جميع ذلک اشار بقوله: و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل مطلقاً. و انّما قال: هو كنتيجة لما قبله، لانّه ليس هناک قياس هذا الحكم العالم نتيجته، بل هو لازمٌ من لوازم القائدة المذكورة، و فرعٌ من فروعها و لهذا قال: وسم هذا الفصل

احسن بها، و لتكون فعّالة للجميل. فانّ ذلک من المحاسن و الامور اللائقة بالاشياء الشّريفة. و انّ الاوّل الحقّ يفعل شيئاً لاجل شیء و انّ لفعله لميّة.»

هذا تصريحٌ بالمقصود الّذى اومأنا اليه فى الفصل المتقدّم. و هو كنتيجة لما قبله و مُرادُهُ واضحٌ.

و قد جعل الحكم عامّاً مُتناولاً لجميع العلل العالية الّتى هى تامّةٌ امّا بذواتها، او بعللها مع ابداعها. و انّما سلب الغاية عن فعل الحقّ الاوّل ـ جلّ جلاله ـ مطلقاً لانّ الفاعل الّذى يفعل لغاية فهو غيرُ تامّ لوجهين: احدهُما، من حيث يقصد وجود تلک الغاية فانّ ذلک يقتضى كونه مستكلملاً بذلک الوجود. و الثّانى، من حيث يتمّ فاعليّة بماهيّة تلک الغاية. فانّ ذلک، يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليّته. و الحقّ الاوّل، لمّا كان تامّاً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، و لا شیء قبله و لا معه. فاذن، لا غاية لفعله، بل هو بذاتِهِ فاعلٌ و غاية للوجود كلّه.

* تذنيبٌ *

«اتعرفُ ما الجود؟ الجود هو افادةٌ ما ينبغى، لا لعوضٍ. فلعلّ من يهب السّكّين لمن لا ينبغى له ليس بجواد، و لعلّ من يهب ليستعيض معامل، فليس بجواد. و ليس العوض كلُّهُ عيناً، بل و غيره حتّى الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمّة، و التّوصّل الى ان يكون على الاحسن، او على ما ينبغى. فمن جاد ليشرف، او ليحمد، او ليحسن به مايفعل، فهو مستعيضٌ غير جواد. فالجواد الحقّ، هو الّذى يفيضُ منه الفوائد، لا لشوقٍ منه و طلب قصدىّ لشیءٍ يعودُ اليه.

و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً، لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه، فهو بما يفيده من فعله متخلّص.»

يُريدُ تعريف معنى الجود، و قد اعتبر فيه ثلاثة اشياء: احدها، معنى الافادة، و الثانى، ان يكون ما يفيدُه المفيد شيئاً ينبغى للمستفيد ان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه. و الثالثُ، ان لا يكون لعوض. و باقى الكلام، بيانٌ للعوض و هو ظاهرٌ.

بـ«التّذنيبِ» انسب، م.

قال الفاضل الشارح: لفظة «ينبغی»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحُسنُ العقلّی[١]، كما يقال: العلم ممّا ينبغی، و تارةً الاذنُ الشرعیّ كما يقال: النّكاحُ ممّا ينبغی. و الحكماء لا يقولون بالحسن العقلی، و لا يليقُ بهم التّفسير الثّانی، و لا معنی لها سوی هذين.

و اقول: هذا الكلام، يقتضی كون جميع العرب، المستعملين لهذه اللفظة فی الجاهليّة، امّا معتزلة يقولون بالحُسن العقلی، و امّا فُقهاء يفتون بالاذن الشّرعی، علی انّ الفُقهاء و المعتزلة، ليسوا بانفرادهم بمستعملی هذا اللفظ. غاية ما فی الباب، انّهم استعملوها علی سبيل النّقل الاصطلاحیّ، بازاءِ هذين المعنيين، لكن ذلک ممّا يدلّ علی كونها فی اصل اللغة دالّة علی معنیً آخر، منقولٌ عنه. و كيف لا و علماءُ اللغة جميعاً ذكروا انّها من افعال المطاوعة. يقال: بغيتُهُ، أی طلبتُهُ، فانبغی، كما يقال: كسرتُهُ، فانكسر و هو قريبٌ ممّا فسّرناه.

و اعلم انّ القدح فی امثال هذا الكلام الّذی يستحسنهُ الخواصّ و العوامّ، و جری مجری النّكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل، لا يليقُ بامثاله لانّه يدّل علی صدوره عن عصبيّة، او حسد، او قلّة انصاف، حاشاهُ عن ذلک.

ثمّ انّه قال: القصدُ الی ايصال الفائدة الی الغير، لو لم يكن معتبراً فی الجواد لوجب ان

---

١ - قوله: «لفظة «ينبغی»، مجملةٌ يُراد بها تارةً الحسن العقلی»، اقول: الاجمالُ انّما يثبتُ لو كان لفظة «ينبغی» موضوعةً للحسن العقلی و الاذن الشرعی، و هو ممنوعٌ. غايةُ ما فی الباب، انّه تُستعمل هذه اللفظة فی الحسن العقلی و المأذون الشّرعی، لكن لا يُراد بها الحسن العقلی و الاذن الشّرعی، بل مفهومها الُلغوی و هو كونه مطلوباً مؤثراً. فاذا قيل: العلمُ مما ينبغی، لم يرد به انّ العلم حسنٌ عقلاً، بل المُرادُ به انّه مطلوبُ الحصول ممّا يؤثر، و ان كان حُسناً عقلاً، و كذلک قوله: النّكاحُ ممّا ينبغی، لا يُراد به انّه مأذونٌ شرعاً، و ان كان مأذوناًشرعاً. ثمّ انّا لا نُسلّم انّ الحُكماء لا يقولون بالحسن العقلی، فانّ الحسن العقلی، مقولٌ علی معان: كون الشیء صفة كمال، و مُلايماً للطّبع، و مقتضياً للمدح. و الحُكماء قائلون بهذه المعانی كُلّها، امّا بالاوّلين فظاهرٌ، و امّا بالمعنی الثّالث، فلانّ فضايل الاخلاق عندهم مقتضيةٌ للمدح، و رذايلها مقتضيةٌ للذم. و الشارح سيصرّحُ بهذا، حيث يفسّر الحسن و القبح فی هذه الفصول بالعقليين. و كانّه اغمض عن هذا المنع هيهُنا، تعويلاً علی ما سيصرّحُ به، و منع انحصار معنی ينبغی فيما ذكره من المعنين، و هو ظاهرٌ، م.

یُقال: للحجر الّذی سقط من سقف و وقع علی رأس عدوّ انسان، ما فمات ذلک العدوّ، انّه جوادٌ مطلق لحصول ما ینبغی منه لا لعوض. و الجوابُ: انّ الجواد، انّما یکون من یصدر عنه الجود بالذّات، لا بالعرض. و هیهُنا حصول ما ینبغی لم یصدر من الحجر بالذات، لانّ الحاصل منه بالذّات، هو حرکتُهُ الطبیعیّة و هی استفاده کمال منه لنفسه، لا ایصال کمال لغیره. و انّما وقع علی رأس انسان اتّفاقاً، و الاتّفاقیّ یکونُ بالعرض. ثمّ انّ الوقوع علی الرأس، لا یقتضی الموت بالذّات، بل یقتضی اختلال اوضاع الاعضاء و للموت سببٌ آخر، یقتضیهِ بالذّات عند اختلال الاعضاء.

ثمّ انّ المقتضی لموت انسان، لا یکون مقتضیاً لموت عدوّ انسان آخر بالذّات، بل بالعرض. ثمّ انّ المقتضی لموت عدوّ انسان، لا یکون مقتضیاً لوصول فائدة الی ذلک الانسان بالذّات، بل بالعرض. فهذا حال مثاله الّذی اورده. و کذلک القول فی الدّواء المصحّح[1] او المزیل للمرض، فانّه یصحّح و یزیلُ المرضّ لا لعرض. و انّما یفعل بالذّات

۱ - قوله: «کذلک القول فی الدّواء المصحّح»، هذا جواب سؤال آخر، هو ان یُقال: الدّواء المصحّح للبدن او المُزیل للمرض، یفیدُ صحّة البدن، او ازالة المرض. و لا شکّ انّ صحّة البدن و ازالة المزض، ممّا ینبغی بلا عوض، فیلزم ان یکون الدّواء جواداً. فاجاب بان الدّواء لا یُفید بالذّات الّا کیفیة فی البدن مُلایمة له او مُضادّة للمرض، ثمّ انّها توجب الصّحة او ازالة المرض. فهو لا یفیدُ بالذّات الصّحة او ازالة المرض. و هکذا حال سایر الفاعلات الطّبیعیة، فانّ کُل فاعل طبیعی، یفعل شیئاً، و ذلک الفعل، کمالٌ له بالذّات، و امّا انّه کمالٌ لغیره فهو بالعرض. و فیه نظرٌ، لانّا نقول هب انّ افادة الدّواءِ بالقیاس الی الصّحة و ازاله المرض، لیست افادة اولیة الّا انّه یفیدُ بالذّات تلک الکیفیّات المُلایمة للطّبیعة، او المُضادّة للمرض. و هی امرٌ مؤثرٌ مرغوب فیه، یوجب ان یکون جواداً بالنّسبة الی تلک الکیفیّة الحادثه فی البدن.

و توضیحُهُ انّ الدّواء الحارّ، اذا ورد علی البدن المبرود المزاج، احدث فیه کیفیةُ الحرارة و هی ممّا ینبغی لذلک البدن قطعاً، و کذلک المفرّح، اذا ورد علی القلب الضّعیف، اقتضی بالذّات تقویة له و هی ممّا ینبغی للقلب الضّعیف بناءاً علی انّ المُراد بالذّات، ان کان بلا واسطة یلزم ان لا یکون المبدءُ الاوّل بالقیاس الی معلول معلوله جواداً لا بالقیاس الی شیءٍ واحد فقط، لانّ غیره انّما هو منه بواسطة، و ان کان المُراد انّه یُفیدهُ بالحقیقة، لا بالعرض، سواءٌ کان بلا واسطة، او بواسطة، فاختلال الاعضاء یُمکن ان یوجب الموت بالحقیقة، لانّه یوجب انطفاء الحرارة

كيفيّة مضادّة للكيفيّة الغير المُلائمة. و هكذا حال سائر الفاعلات الطّبيعيّة فانّها لا تُفيدُ غيرها بافعالها شيئاً الّا بالعرض.

ـ فان قيل: فلم لم يقيّد الشيخ تعريف الجود بانّه ما يكون بالذّات،

ـ أُجيب عنه بانّه لو عرّف الجواد، لاحتاج الى ذكر هذا القيد، لكنّه لمّا عرّف الجود لم يحتج اليه كما انّه من عرّف البارد بانّه شيءٌ يصدُرُ عنه كيفيّةٌ كذا و كذا، احتاج الى ان يقول: بالذّات. امّا اذا عرّف البرودة بانّها كيفيّةٌ كذا و كذا، لم يحتج الى ان يقول: بالذّات.

و نعودُ الى المقصود، و نقول: فاذن، قد ظهر انّ كُلّ فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة، او بارادة فهو مستكملٌ، امّا بنفس فعله، او بما يستعيضه[١]. فالجوادُ هو كلّ فاعلٍ يكون

الغريزيّة بحسب تحليل الرطوبات. و انطفاءُ الحرارة الغريزيّة، يوجب الموت.

و الجوابُ عن جميع النّقوض، بانّ القصد معتبرٌ فی معنی الجود، و الشيخُ يعتبرُ فی تعريف الجواد الحق، حيث قال: و طلب قصدی لشیء يعود اليه، لم ينف القصد مطلقاً بل مقيداً بالغرض. فدَلّ بحسب المفهوم علی اثباته مُطلقاً و لو لا القصد فی الاضافات الالهيّة، لم يكن له قدرة اصلاً و هو منافٍ لما سبق. و ان فرضنا انّه لم يعتبر القصد فی معنی الجواد، فلا اقل من اعتبار الشعور بما يُفيد و حينئذٍ يندفعُ جميع النّقوض، م.

١ - قوله: «فاذن قد ظهر انّ كُل فاعل يفعل بالطّبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكملٌ امّا بنفس فعله، او بمايستعيضه»، و ذلک لانّ الفعل، امّا لطلب الكمال، او لدفع النّقص: فان كان لطلب الكمال، فهو مستكملٌ بفعله و اليه اشار فی الفصل المتقدّم، بانّ الشّیء اذا احسن به، ان يكون صفة عنه غيرهُ، فلو لم يكن عنده لم يحصل له الاحسن به فهو فی حدّ ذاتِهِ مسلوب كمال، و ان كان لدفع نقصٍ، فهو مستعيضٌ بفعله، لانّه يستفيدُ فی مقابلة فعله التّخلص من النّقص و اليه اشار فی هذا الفصل بقوله: انّ الشّیء الّذی فعل شيئاً لو لم يفعله لقبح به، او لم يحسن منه فهو متخلّص من الذّم، ای مستعيضٌ، علی ما فسّر به. و هذا البحث، اشارةٌ الی الفرق بين الكلامين. و اعلم انّ ظاهر هذا الكلام، انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ. و قد ذكر مثل هذا فی مواضع آخر، منها حيث فسّر الغاية، قال: اذ لا يجوزُ صدورُها عنه بقصد و ارادة، و قال بعد ذلک: ليس المقصودُ من هذه الفصول، انّ كُلّ فاعل لا لارادة مستكمل، بل هو مقدمةٌ فی اثبات المطلوب. و من البيّن انّ جميع ذلک، يُنافی ما سبق من انّ اللّه تعالی، فاعلٌ بالاختيار. و لعلّ المُرادُ هيهُنا انّه ليس فاعلاً بالارادة لغرض. و هو لا يوجبُ ان لا يكون فاعلاً بالارادة لا لغرضٍ.

اعلى مرتبةً من هذه المراتب.

قال الفاضل الشارح: و قول الشيخ، «و اعلم انّ الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به»، الى آخره، اعادةُ للكلام الّذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النّمط.

اقول: هما قضيّتان؛ اشتركتا فى الموضوع فقط[۱]، و هو الفاعل الّذى لو لم يفعل شيئاً، لقبح ذلک به، و تباينتا فى المحمول، فانّه حكم عليه هناک بانّه مسلوب كمال، و هيهُنا بانّه متخلّص، أى مستعيضٌ ما. فظهر انّ هذا، ليس باعادة لذلک، كما ظنّه هذا الفاضل.

* اشارةٌ *

«و العالى، لا يكون طالباً امراً، لاجل السّافل، حتّى يكون ذلک جارياً منه مجرى الغرض. فانّ ما هو غرض، لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضه و يكون عند المختار انّه اولى و اوجب، حتّى انّه لو صحّ ان يقال فيه: انّه اولى فى نفسه و احسن، ثمّ لم تكن عند الفاعل انّ طلبه و ارادته اولى به و احسن لم يكن غرضاً. فاذن، الجوادُ و الملک الحقّ، لا غرض له، و العالى، لا غرض له فى السّافل.»

الغرضُ، هو غاية فعل فاعل، يوصفُ بالاختيار. فهو اخصّ من الغاية. و القائلون بانّ البارى تعالى، انّما يفعل لغرض، ذهبوا الى انّه انّما يفعله لغرضٍ، يعودُ الى غيره لا الى ذاته.

---

۱ - قوله: «هُما قضيّتان اشتركتا فى الموضوع»، القضيّةُ المذكورة فى الفصل الثّانى، قوله: فهو مسلوب كمال، و الضّميرُ فيها راجعٌ الى الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو أحسن به. و الموضوعُ فى القضية المذكورة فى هذا الفصل، هو الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله، لقبح به، او لم يحسن منه. فقد اعتبر فى موضوع القضيّة الأُولى، ترک الحسن، و فى موضوع القضيّة الثّانية احدُ الامرين: امّا قبح التّرک، او عدم حسن التّرک، فلا اشتراک بين القضيّتين فى مفهوم الموضوع، بل لا تلازم بين الموضوعين. فانّ ترک الحسن، لا يجبُ ان يكون قبيحاً، و ما لا يحسن تركه، لا يلزمُ ان يكون فعله حسناً. فمن الجايز ان لا يحسن التّرک و لا الفعل.

و امّا محمول القضيّتين، فلا خفاء فى تغايرهما، لكن تفسير المتخلّص بالمُستعيض، تفسير الخاصّ بالعام، لانّ المتخلّص من الذّم مستعيض. و ليس كُلّ مستعيض، متخلّصٌ من المذمّة، لجواز ان يستفيد فى مقابلة فعله كمالاً.م.

و ذلک لا يُنافى كونه غنيّاً وجوداً.

فاشار الشيخ الى انّ من يفعل لغرض، فلابُدّ من ان يكون ذلک الفعل، احسن به من تركه، لانّ الفعل الحسن، فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل، لم يمكن ان يصير غرضاً له، ثمّ انتج من ذلک انّ الملک الحقّ، لا غرض له مطلقاً، و انّ العالى، لا غرض له لا مطلقاً، بل بالقياس الى السّافل، لانّه رُبّما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كـالنّفوس الفلكيّة الّتى لم تبدع كاملة. فهى مستفيدةُ الكمال ممّا فوقها.

* تنبيهٌ[١] *

«كلّ دائم حركة بارادة، فهو متوقّع احد الاغراض المذكورة الرّاجعة اليه، حتّى كونه مُتفضّلاً او مستحقّاً للمدح. فما جلّ عن ذلک، ففعله اجلُّ من الحركة و الارادة.»

معناهُ انّ كلّ متحرّک ذى ارادة، فهو مستكمل. و ينعكس عكس النّقيض الى: انّ ما لا يحتاج الى الاستكمال، فليس بمتحرّک ذى ارادة. و المقصودُ انّ البارى تعالى و العقولُ الكاملة فى ابداعها، لا يُباشر التّحريک، و انّ النّفوس المحرّكة للافلاک بالارادة مستكملةٌ بحركاتها.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«اعلم انّ ما يُقال من انّ فعل الخير واجب حسن فى نفسه، شىءٌ لا مدخل له فى ان يختاره الغنىّ الّا ان يكون الاتيان بذلک الحسن، ينزّهه و يمجّده و يزكّيه، و يكون تركه ينقص منه و يثلمه و كلّ هذا ضدّ الغنى.»

لمّا تبيّن انّ الفاعل الّذى يفعل لغرض، يعودُ اليه او الى غيره، بل لانّ الفعل فى نفسه واجب حسن، فيكون الفعل فى نفسه على تلک الصفة، مُقتضياً لاختيار الفاعل ايّاه، فهذا هو الوهم. و قد نبّه على فسادِهِ بما مرّ و هو انّ حسن الفعل و وجوبه فى نفسه، شىءٌ لا مدخلَ له فى ان يختاره الغنىّ، بل المُقتضى للاختيار، هو كونه ممّا يـنزّهه مـن الذمّ، او يمجّده و يصيّره مستحقّاً للمدح. و كُلّ ذلک ضدّ الغنى.

---

١ – و فى نسخة «تتميمٌ».

و اعلم انّ القائلين بالوجوب و الحُسن و القُبح العقليّة، يعرّفون الحسن بانّه كلّ فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذمّ، فان اقتضى الاخلال به، مع ذلک استحقاق ذمّ، فهو واجب و الّا فلا، و القبيحُ بانّه كُلّ فعلٍ يقتضى استحقاق الذمّ. و لاجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن و الواجب من التّنزيه و التّمجيد و استحقاق الثّناء و المدح و الحمد و التّخلّص من المذمّة و ما يجرى مجراها فى هذه الفصول.

* اشارةٌ *

«لا تجد ان طلبت مخلصاً[۱] الّا ان تقول: انّ تمثّل النّظام الكلّى فى العلم السّابق مع وقته الواجب اللّائق، يُفيضُ منه ذلک النّظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولاً فيضانه و هذا هو العناية، و هذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها.»

لمّا بيّن انّ العلل العالية لا تفعل لغرض فى الامور السّافلة، وجب عليه ان يبيّن انّ النّظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة، كيف صدر عنها اذ لا يجوزُ ان يكون صدورها بقصد و ارادة، و لا بحسب طبيعة، و لا على سبيل الاتّفاق، او الجزاف.

فذكر فى هذا الفصل، انّ تمثّل النّظام الكلّى، اى تمثّل نظام جميع الموجوات من الازل الى الابد، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات، مع الاوقات المُترتّبة غير المتناهية الّتى يجبُ و يليق ان يقع كلّ موجودٍ منها فى واحدٍ من تلک الاوقات يقتضى افاضة ذلک النّظام على ذلک التّرتيب و التّفصيل. و الذّات المُقتضية فى جميع الاحوال، يعقل ذلک الفيضان منها. و هذا المعنى، هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته. و هذه الجملة،

---

۱ - قوله: «لا تجدُ ان طلبت مخلصاً»، قد علمنا ان المبدأ الاول، لا يفعل لغرض اصلاً و المبادى العالية، لا تفعل لغرض فى السّافل، و لا شکّ انّ صدور الموجودات العالية على التّرتيب و النّظام اللائق بها، ليس لطبيعة، و لا جزاف و اتفاق. فصدورها من المبادى، على ذلک الوجه باى وجه يتصور؟ اُجيب بانّ ذلک، لعناية البارى بها و هى تمثّلُ ذلک النّظام اللائق فى العلم السابق، فانّ البارى تعالى حاضرٌ لسائر الموجودات، مع اوقاتها المترتّبة حتّى انّه حاضرٌ لكل موجود موجودٌ فى وقته. فتلک الموجودات، فايضةٌ عنه فى اوقاتها كما هى حاضرةٌ له. و لعلّ الفرق بين هذا المعنى و القضاء اعتبارُ الوجه الاصلح فيه، دونه، م.

وعد ببيان تفصيلُها فيما بعد.

قال الفاضل الشارح: المقصودُ من هذه الفصول التّسعة، هو انّ كلّ فاعل بالقصد و الارادة، فهو مستكملٌ بفعله. و وجه نظم الفصول ان يقال: لو كان البارى تعالى فاعلاً بالارادة، لم يكن غنيّاً و لا ملكاً و لا جواداً و التّوالى بالاتّفاق، باطلةٌ فالمقدّم باطل. بيان الشّرطية انّ من فعل بالارادة، ففعلُهُ اولى به. فاذن، هو مستكملٌ بفعله. و ذلک يُنافى الغنى، و يُنافى الملک ايضاً، لاعتبار معنى الغنى فى حدّه، و يُنافى الجواد الّذى لا يفعل لعوض.

ـ لا يُقال: انّه انّما فعل لانّ الفعل فى نفسه حسن، او لايصال النّفع الى الغير.

ـ لانّا نقول: الاتيانُ به ينزّهه، عدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذمّ. و حينئذٍ يعود الاستكمال. و لمّا ثبت انّ الفاعل بالارادة مستكملٌ، ثبت انّ العالى، لا يفعل لاجل السّافل، و لمّا ثبت انّ اللّه تعالى ليس فاعلاً بالارادة و قد اتّفقوا على عنايتِهِ، وجب تفسيرُها بما لا يُبطل ذلک.

و **اقول**: ليس المقصودُ من هذه الفصول، هو انّ كلّ فاعل بالارادة مستكملٌ، بل هو مقدّمةٌ فى اثبات المقصود. و المقصودُ نفى الغرض(١)، عن افعال المبادى العالية، لانّ النّمط لمّا كان مشتملاً على ذكر الغايات، وجب الابتداءُ بالمبادى الاوّل و غايات افعالها، و وجه التّلفيق بين الفصول، انّ الشيخ اختار من صفات المبدء الاوّل المتّفق عليها هذه الثلاثة، لانّها ممّا لا يُشاركه غيره فيها، و معانيها دالّةٌ على نفى الغرض عن فعله.

---

١ - قوله: «و المقصودُ هو نفى الغرض»، لمّا كان النّمط فى الغايات، اراد ان يبيّن غايات افعال الموجودات، و لمّا كان الموجودُ امّا واجباً او ممكناً، و المُمكنات امّا جواهر مجرّدة عن المادة، او غيرها، و الجواهر المجرّدة عن المادة، امّا متعلقةٌ بالاجسام تعلّق التّدبير و التّصرف و هى النّفوس، او غير متعلّقة بها و هى العقول، بدء ببيان غايات افعال المبدء الاوّل و المبادى العالية، اعنى العقول. فبيّن اوّلاً انّ الواجب، لا غاية لفعله، بان ذكر وصف الغنى، ثمّ برهن على الدّعوى، ثمّ اكّدهُ بالوصفين الآخرين، ثمّ جعل الحكم عاماً للمبادى العالية. و لمّا فرغ عن العقول، شرع فى غايات افعال النّفوس، فهى امّا سماويةٌ و امّا ارضيةٌ. هذا هو ترتيب البحث فى غايات هذا النّمط،م.

و قدّم الغنى، لانّه ادلُّ على ذلک، ففسرّه فى فصل الاول و اثبتَ المطلوب به وحدهُ فى فصلين بعده، ثمّ فسّرِ الباقيين فى فصلين بعدها و ذكر فى الفصل السّادس و الثّامن، انّ الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضاً مُستكملاً، و لمّا كان البيان متناولاً لغير المبدء الاوّل من المبادى العالية، جعل الحكم عامّاً، و لمّا كان تحريک الافلاک بحسب النّظر الظّاهر منسوباً اليها مع انّه تابعٌ للارادة بيّن انّ المبادى الّتى كلامُنا فيها هى ليست ممّا يُباشر تحريكها، و لمّا فرغ من ذلک، ذكر انّ نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدُر عنها، و ذكر انّه هو الّذى يعبّر عنه بالعنايات.

ثمّ قال الفاضل الشارح: و الحجةُ بعد تهذيبها، خطابيّةٌ، لانّه يقال: ما معنى انّه لو فعل بالارادة يلزمُ ان لا يكون غنيّاً و لا ملكاً و لا جواداً؟[۱] فان عنيت انّه متى فعل ما وجب

---

۱ - قوله: «ما معنى انّه يلزمُ ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً»، ان عنيتُم بها انّه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذّم، و متى لم يفعله، كان مستحقاً للذّم. فلم قلتم انّ ذلک محال؟ و هل هذا الّا الزام الشىء على نفسه؟ و لم لا يجوزُ ان يستفيد اللّه تعالى، تلک الاولوية لنفسه او دفع المذمّة بفعله؟ فانّ النّزاع ما وقع الّا فيه و ان عنيتُم به معنىً آخر، فلابُدّ من بيانه، هذا هو عبارةُ الامام.

و اقول: لا شکّ ان الاستفسار انّما يكون حيث الاجمال، و احتمال اللفظ لمعان. و قد تبيّن مفهومات الغنى و الملک و الجواد، و جعل سلبها لازماً، فلا اجمال هيهُنا. فلو فرضنا فيه اجمالاً فسلب تلک الاوصاف، لا يحتملُ ذلک المعنى و هو انّه متى فعل ما وجب لم يستحقّ الذّم، و لو لم يفعله استحقّهُ فهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلاً، فهو قبيحٌ فى المناظرة. فلا يُقال: ان عنيت بالانسان الحجر، فلا نُسلّم انّه ليس بجماد.

و امّا قوله: و هل هذا الّا الزام الّشىء على نفسه، فقد بيّنه الشّارح بانّه يلزمُ ان يكون المقدّم عين التّالى. و هذا ايضاً فيه ما فيه، لانّ غاية تقرير الدّليل ان يُقال: لو كان فاعلاً بالاختيار، اى بالقصد و الارادة، لكان ذلک الفعل اولى به من التّرک، فانّه لو تساوى الفعل و التّراک بالنّسبة اليه استحال منه ترجيحُ الفعل على التّرک و لو كان ذلک الفعل اولى به من التّرک، فهو يطلب تلک الاولويّة و يحصلها بذلک الفعل، لو كان كذلک لكان مُستكملاً بفعله و لو كان مستكملاً بفعله، يلزم ان لا يكون غنياً و لا ملكاً و لا جواداً.

فهيهُنا مقدّمات اربعة و لا مقدّم فيها عين ذلک التّالى، بل المُغايرة بينه و بينها ظاهرةٌ لا يخفى،

عليه لم يستحقّ الذّمّ كان الزام الشّىء على نفسه، فانّ التالى عينُ المقدّم فلم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى يستفيدُ الاولويّة لنفسه، او دفع المذمّة بفعله، فانّ النّزاع لم يقع الّا فيه. و ان عنيت به شيئاً آخر، فبيّنه فظهر انّ الحجّة خطابيّةٌ من باب الطّامات.

اقول: و هذا يدلّ على انّه يرى تكراراً لشىء خطابيّة، و قد قال من قبل: انّ ذلك خارجٌ عن قانون الخطابة.

و الجوابُ عن قوله، ما معنى قوله: البارى تعالى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنيّاً، ان يقال: معناه انّه لو فعل على وجهٍ يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، بل كان كاملاً بفعله، فانّ الحاصل لا يُطلب حصوله.

و عن قوله: لم لا يجوزُ ان يكون اللّه تعالى مستفيد اللأُولويّة او دفع المذمّة، ان يُقال: لانّ المُستفيد لشىء، لا يكون تامّاً: ان لم يكن ذلك الشّىء. و الحكم بانّ هذا البيان اقناعىٌّ من باب الطامات، او ليس، مفوّضٌ الى من نظر فى الكلامين و انصف.

* تنبيهٌ *

«قد تبيّن لک انّ الحركات السماويّة، قد تتعلّقُ بارادة كلّيّة و بارادةٍ جُزئيّة، و تعلم انّ مبدء الارادة الكلّيّة المُطلقة الاولى، يجب ان يكون ذاتاً عقليّة مُفارقة القوام، فان كانت مُستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر. فكانت ارادتهُ ممّا يشبه العناية المذكورة. و انت تعلم انّ المُراد الكلّى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع، او على اتّصال، بل امّا ان يكون محصّل الطّبيعة، او معدومها و الامورُ الدّائمة، لا يجوزُ ان يُقال لم يزل شىءٌ لها مفقوداً ثمّ حصل، و لا يجوزُ ايضاً ان يقال لم يزل حاصلاً و هو مطلوبٌ، بل كلّ كمالاتها

على انّ قوله فى الجواب: ما معنى قوله البارى، لو فعل بالارادة، لم يكن غنياً، يدُلّ على انّ المقدّم هو كونه فاعلاً بالارادة، فكيف يكون عين قوله: متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذّمّ. و لعلّ المرادُ انّه لو عنى بقوله: يلزمُ ان لا يكون غنياً انّه مستكملٌ بفعله، فهو الزام الشّىء على نفسه، اذ الكلام أنّه حينئذٍ لو كان مستكملاً بفعله، كان مستكملاً بفعله الّا انّه فرض لاستكمال صورة الوجوب، لكون الاستكمال فيها اظهر. و لهذا قال الشارح: معناهُ لو فعل على وجه يستكملُ به، لم يكن كاملاً بذاته، م.

حاضرةٌ حقيقيّة ليست جزئيّة و لا ظنيّة، و لا تخليّة و ليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماويّة، نسب نفوسنا الى اجسامنا فى ان يحصل منها حيوانٌ واحد، كما عليه حالنا، لانّ نفس الواحد منّا مرتبطةٌ ببدنه من حيث تتميمِهِ لتطلّب مبادى الكمال منه. و لو لا هذا، لكانا جوهرين مُتباينين. و امّا نفس السّماء، فهى امّا صاحبُ ارادةٍ جزئيّةٍ، او صاحب ارادةٍ كلّيّةٍ متعلّقٌ بها لينال ضرباً من الاستكمال ان كان، و فيه سرٌّ.»

قال الفاضل الشارح: الشيخُ اثبت العقول فى هذا النّمط، باربع طرق. و هذا الفصل مع اربعة فصول بعده، يشتمل على الطّريقة الاُولى.

و **اقول**: انّه لم يقصده، بل قصدَ بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحرّكة للافلاک، و لزمه من ذلک، اثبات العقول، فبدء فيما قصده ببيان انّ المبدء الفاعل لحركة السّماء، قوّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ عقليّة. و هذا الفصل مشتملٌ عليه.

و تقريره ان نقول: قد تبيّن فى النّمط الثّالث(۱) انّ الحركات السماويّة متعلّقةٌ

---

۱ – قوله: «قد تبيّن فى النّمط الثالث»، اعلم انّا نحرزُ هذه المسئلة من الابتداء ليترتّب الكلام منه الى الانتهاء، و لا نُبالى بتكرار بعض ما سلف، فان تكرار الدّرس مما يجلب نشاطاً للنّفس، فنقول: قد تبيّن انّ الحركة الدّورية السّماويّة اراديةٌ، لانّ حركة الجسم البسيط، امّا قسريةٌ او طبيعيةٌ او اراديةٌ اذ مبدئُها، امّا خارج المتحرّک فهى قسرية، او لا، و حينئذٍ امّا أن يكون مع شعور و ارادة، فتكون ارادية، او لا، فتكون طبيعيّة و لا يجوزُ ان يكون حركة الفلک قسريّة و لا طبيعية، فتعيّن ان تكون ارادية، امّا انّها ليست طبيعية، فلانّ كُل حدٍّ من حدود المسافة، يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التّوجه اليه، فلو كانت طبيعية، يلزم ان يميل بالطّبع بحركةٍ واحدةٍ الى ما يميلُ عنه بالطّبع، و يكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطّبع فى موضعه، و تاركاً له هارباً عنه بالطّبع. و من المحال ان يكون المطلوب بالطّبع متروكاً بالطّبع، مطلوباً بالطّبع. و امّا انّها ليست قسريّة، فلانّ القسر على خلاف الطّبع، فلمّا لم يتصوّر الحركة الطّبيعية، لم يكن الحركة القسريّة. و قد تقرّر انّ الجسم اذا لم يكن فيه مبدءُ ميلٍ طبيعى، لم يقبل الحركة القسريّة. و هيهُنا سؤالات:

احدهما، انّ ما ذكر فى الحركة القسريّة، يقتضى ان لا يكون حركة الفلک ارادية، لانّ ترک كُلّ وضع لما كان عين التّوجه الى ذلک الوضع، فلو كانت الحركة ارادية، كان ذلک الوضع، مُراداً و غير مراد فى حالةٍ واحدة. و انّه محالٌ.

و أُجيب عنه: بجواز كون الشّيء الواحد مُراداً و غير مُراد من جهتين. فانّ مبدء الحركة، اذا كان له شعورٌ، جاز ان يختلف اعراضه، بخلاف ما اذا كان عديم الشّعور، اذ لا يتصوّرة اختلاف الجهات و الاعراض.

الثاني، انّا لا نُسلّم ان ترک حدّ أو وضع، هو التّوجه الى ذلک الحدّ او الوضع، بل يترک حصولاً فى حدٍّ او وضع، و يتوجّهُ الى مثل ذلک الحصول، فى ذلک الحدّ او مثل ذلک الوضع، ضرورة انعدام ذلک الحصول و ذلک الوضع بترکه، و امتناع اعادة المعدوم. فالأُولى ان يُقال: انّ طلب وضع، معيّن بالطّبع و ترکه بالطّبع ممّا لا يتصوّرُ بخلاف الارادة على ما تقرّر فيما سبق.

الثّالث، هب انّ ترک کُل وضع عين التّوجه ذلک الوضع، لکن لا نُسلّم انّه يلزم منه أن يکون المطلوب بالطّبع متروکاً بالطّبع. و انّما يکون کذلک، لو کان المطلوب هو الوضع و هو ممنوعٌ لجواز ان يکون المطلوب، نفس الحرکة او شيئا آخر. و جوابُه أنّ الحرکة ليست مطلوبة بذاتها، بل بغيرها، فانّها لذاتها تقتضى التّأدى الى الغير، فيکون المطلوب ذلک الغير. و المطلوبُ بالحرکة، امّا الکيف او الکمّ، و الاين، او الوضع. و الثلاثةُ الاول، منتقضة هيهُنا، فتعيّن ان يکون المطلوب الوضع.

الرّابع، انّا لا نسلّم انّ القسر لا يکون الّا على خلاف الطّبع، فرُبما يکون على خلاف الارادة، بحيث يريدُ السّکون فى الموضع و يقسر على الحرکة عنه. و لئن سلّمناه فلا نسلّم انّه يلزم من انتفاء الحرکة بالطبع، انتفاء القسر، لجواز ان يقتضى الجسم السّکون بالطّبع و يتحرّک بالقسر.

و المعتمدُ فى ذلک، ما مرّ فى النّمط الثانى، من انّ مبدء الحرکة الفلکية، طباعى. و اذ قد بان الحرکة السّماوية ارادية، فمُرادها امّا ان يکون جزئياً او کلياً. و الاوّلُ محالٌ، لانّه امّا ان يکون ممکن الحصول، او لا، فان کان ممکن الحصول، فاذا ناله انقطع حرکته و الّا استحال طلبه. و مذهب المشائين انّ المباشر لتحريک الفلک، هو النّفس المُنطبعة فيه. فعلى هذا، لا يکون مُرادها کلياً، اذ المراد لابُدّ ان يکون مُدرکاً و المدرک للکليّ، يمتنع ان يرتسم فى القوى الجسمانية. و لهم ان يجيبوا عن ذلک الدّليل باجوبة:

احدها، انّا لا نُسلّم انّه ان حصل المراد بالجزئى، يقف الفلک و انّما يکون کذلک، لو لم يستعد بواسطة نيل ذلک المراد لارتياد جزئيٍ آخر، و هلمّ جراً، الى غير النّهاية، حتّى کلّما حصل له وضع جزئى، طلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه. فلهذا يتحرّک دائماً.

و ثانيها، لا نسُلّم هذا اذا کان الجزئى، ممتنعُ الوقوع يستحيل طلبه، و لم لا يجوز ان کان يتخيّل

او يظن انّه رُبما يحصل. فانّ ذلک من القُوى الجسمانية، ليس يمتنع. سلّمنا جميع ذلک، لکنّه منقوضٌ بالمراد الكُلّى، فانّه امّا ان يكون ممكن الوقوع او لا، الى آخر ما ذكروه، ثمّ اذا ثبت أنّ المُراد كلّيٌ فمبدء الارادة الكُليّة لا يكون الّا ذاتاً مجردةً مفارقةً، لكنّ الحركات الجُزئية و الاوضاع الجُزئية، لا تتحصّلُ من الارادة الكُليّة لانّ نسبة المُراد الكُلّى الى ساير الافراد على السّوية، فلا يتخصّص بعضها بالوقوع، فلا يحصل بعض تلک الافراد الّا بارادةٍ جزئيةٍ، ينبعث من تلک الارادة الكُلية.

و المُرادُ الجزئى، لابُدّ ان يكون مدركاً فلا ينتقش فى الذّات المجرّدة، بل فى قوة جسمانيّة، فلابُدّ ان يكون فى الفلک قوّةً جسمانية يرتسم فيها المُرادات الجزئية. و لتشابه جرم الفلک، لانّه بسيطٌ لا يتخصّصُ بعض أجزاء الفلک بتلک القوّة، دون البعض، بل هى ساريةٌ فى جميع الفلک، فتلک القوّة المُنطبعة كخيال فينا الّا انّه غير سارٍ و هى ساريةٌ فى جميع الجرم و الذّات المجرّدة كالنّفس النّاطقة.

ثمّ لمّا ثبت انّ مباشر تحريک الفلک، ذاتٌ مجردة، و الذّاتُ المجرّدة، ان كان جميع كمالاتها موجودةً بالفعل، فهى العقل، و الّا فهى النّفس، فلا يخلوا امّا ان يكون مباشراً لتحريک هو العقل، او النّفس، لا جايز ان يكون هو العقل بوجوهٍ ثلاثة:

الوجهُ الاوّل، انّ محرّک السّماء مستكملٌ بحركة و العقلُ لا يستكمل بفعله و لا يصحبه فقر، بل جميعُ كمالاته حاصلٌ فيه بالفعل.

الوجهُ الثّانى، ثبت انّ محرّک السّماء، له ارادةٌ كليةٌ و ارادةٌ جزئية و العقلُ ليس له الارادة الكليةو لا الارادة الجزئية، امّا انّه ليس له الارادة الكُلية، فلانّ المُراد الكُلّى ليس مايتجدد و يتصرّم، بل امّا ان يكون موجوداً او معدوماً، و لا يجوزُ ان يكون موجوداً و معدوماً و لا يجوزُ ان يكون العقل مُراده موجوداً و هو طالب له، و لا ان يكون مفقواً و هو يحصله لانّ حاله متشابهة. و امّا انّه ليس له ارادةٌ جزئية، فلانّ المُرادات الجُزئية، لا تنطبع الّا فى الجسمانيات، و العقلُ منزّهٌ عن الغواشى الجسمانيّة. هذا هو التّقريرُ المُنطبق على المتن و على الشّرح ايضاً.

فمن قوله: الثّانى انّ المُراد الكلى، الى قوله: بل يكون كمالاتها حاضرةٌ حقيقة، اشارةٌ الى انّ العقل، ليس له مرادٌ كلى. و قوله: و ليست جزئية متغيرة و لا ظنيّة، اشارةٌ الى نفى الارادة الجُزئية عنه. و قوله: و المحرّک السّماوى بخلاف ذلک، اشارةٌ الى صغرى القياس، و الى اثبات الارادةا لجُزئيةله، لكن تقديمهُ أنسب. و لو جعل كبرى القياس، كانت النّتيجة انّ العقل، ليس بمحرّک

بارادتين؛ كلّيّة و جزئيّة، و تبيّن انّ مبدء الارادة الكُليّة المُطلقة، الأُولى يعنى الارادةُ الّتى

السّماء و المطلوبُ عكسها.

و فى هذا الدّليل زوايد، فانّ قوله: المُرادُ الكلى، ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم، لا فايدة فيه، بل يكفى ان يقال: المُرادُ الكُلى، امّا ان يكون موجوداً او معدوماً و هما ممتنعا الثّبوت للعقل. فكذلك قوله: فانّه لامورٍ جزئيةٍ يتجددٌ و يتصرّمُ على الاتّصال. فانّ اثبات الارادة الجُزئية كافيةٌ.

و امّا تجدّدها و تصرّمها، ففيهما غنىً عن الاستدلال، الّلهم الّا ان يقال: انّ ذلک ايماءٌ الى دليل آخر و هو انّ محرّک السّماء له اراداتٌ جزئيةٌ يتجدّدُ و يتصرّمُ لصدور الحركات و الاوضاع المُتجدّدة و المتصرّمة عنه، و توقّفها على ارادات كذلک. و العقل ليس له اراداتٌ يتجدّد و يتصرّم، لانّه موجودٌ دائمٌ متشابه الاحوال. و لمّا كانت هذه استدلالاً بثبوت الارادة الجُزئية و نفيها، كما كان ذلک استدلالاً بثبوت الارادة مُطلقاً و سلبُها جمعها فى وجهٍ واحد، لانّ مأخذهما و هو الارادة واحد.

بقى هيهُنا اشكالان: احدهما، انّ الدّلالة المذكورة على نفى المُراد الكُلى عن العقل، نافيةٌ للمُراد الجزئى ايضاً عنه، فانّه لو كان للعقل مرادٌ جزئى، لكان امّا موجوداً يطلبه او مفقوداً يحصله. فنقول: نعم، كذلک الّا انّه يختصُّ نفى الارادات الجُزئية بشىءٍ آخر. و هو انّها بالغواشى الجسمانية. و العقلُ منزّهٌ عنها، فكأنّه ينفى الارادة الكليّة بطريق، و الارادةُ الجُزئية بطريقين و لا حرج فيه.

والآخر، انّه لمّا يكن للعقل ارادة كلية و لا ارادة جزئية، فلا يكون له ارادةٌ اصلاً. فنقول: المقصودُ انهُ ليس له مرادٌ يستحصل بالحركة. و الدّلالةُ انّما قامت عليه، و الّا فمن الجائز ان يكون للعقل مرادٌ موجودٌ دائماً، امّا كليٌ أو جزئيٌ.

الوجه الثالث، انّ المُباشر لتحريک السّماء، لابُدّ ان يكون متعلّقاً به، تعلّق التّدبير و التّصرف، مرتبطاً به ارتباط نفوسنا بابداننا، مُستفيداً للكمالات بواسطة جسم الفلک، و الجوهر العقلى، لا يكون كذلک، فلا جرم كان غيره.

و قوله: فاذن مبدءُ الارادة الكُليّة ليس نفس السّماء، معناهُ لمّا كان العقل كاملاً مُبايناً للجسم، لم يرتبط بالجسم ارتباط نفوسنا، فلو كان مبدءُ الارادة الكُلية، هو العقل، لم يكن نفس السّماء، اى لم يرتبط به ارتباط النّفس بالجسم، و قد ثبت انّه كذلک. هذا خُلفٌ، م.

لا تعلّق لها بامرٍ جزئىّ الّتى، تنبعث الارادات الجزئيّة عن القُوى الجسمانيّة بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقليّةً مُفارقة القوام. فانّ الاجسام و قولها لا يتصوّرُ بـالكليّات، فـتلك الذّات، امّا ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذّاتيّة، و امّا ان لا تكون.

و الاوّلُ هو المُسمّى بالعقل، و الثّانى هو المسمّى بالنّفس، لكن مـحرّك السّـماء، لا يجوزُ ان يكون عقلاً لثلاثة امور: الاوّل، انّ العقل المحض، لا يصحبه فقر، فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة. و قد تقرّر فى آخر النّمط الثالث، انّ المحرّک السّماوى، يطلب بارادته ما هو احسن و اولى به.

و الثانى، انّ المُراد الكلّى ـ كما مرّ ـ ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاع كالكميّات المُنفصلة، او على اتّصال، كالكميّات المتّصلة، بل يكون شيئاً واحداً امّا موجود الطبيعة، او معدومها دائماً. و الامورُ الدّائمة مُتشابهة الاحوال، اعنى المجرّدة المحضة كالعقول، لا يجوزُ ان يُقال: كان فيما لم يزل لها شىءٌ مفقود، ثمّ حصل، او يقال: كان حاصلاً له و هو مع حصوله طالبٌ له، بل تكون كمالاتها حاضرةٌ حقيقيّةً ليست جُزئيّة متغيّرة و لا ظنيّة و لا تخيليّة، لانّ الظّنون و التّخيّلات، انّما يكون بسبب الغواشى الجسمانيّة و هى مبرّئة عنها، و المُحرّک السّماوى، بخلاف ذلک. فانّه مريدٌ لامورٍ جزئيّة يتجدّدُ و يتصرّم على الاتّصال. و قد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة، ثمّ يفوتُهُ اذا هرب منه.

و الثّالث، انّ الجوهر العقلى، لا يكون مرتبطاً بجسم، كنفوسنا، فانّ نـفوسنا مُـرتبطةٌ باجسامنا من حيث هى ناقصة، يطلب مبادىء الكمال منها. و قد صارت بذلک متحدّة بها انساناً واحداً. و لو لا هذا الارتباط، لكانا جوهرين مُتباينين. فاذن، مبدء الارادة الكُلّيّة المُطلقة، ليس هو نفس السّماء. و امّا نفس السّماء، فهى امّا صاحب ارادةٍ جزئيّة منطبعة فى جسمها على ما ذهب اليه المشّائون، او صاحب ارادة كلّيّة مفارقة و قد تعلّق بالسّماء و انبعثت منها صورة منطبعة فيها، لينال ضرباً من الاستكمال، بواسطة جـرم السّـماء مـن الجوهر العقلّى المُفارق، كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعّال.

قوله: «ان كان»، أى: ان كان صاحب ارادة كلّيّة، كما وصفنا موجوداً للسّماء.

و انّما أورد هذه اللفظة، لانّه لم يرد ان يصرّح[1] بخلاف القوم، على سبيل القطع. و

---

۱ – قوله: «لانّه لم يرد ان يصرّح»، اعلم ان تلامذة ارسطو، نقلوا مـنه انّ المُـباشر لتـحريک

السرُّ هو ما يوجبُ القطع، بوجود هذه النّفس و هو انّ صاحب الارادة الكُلّية و الجزئية، يجبُ ان يكون شيئاً واحداً، حتّى يتحصّل الارتباط و يتمّ الحركة المُتّصلة.

* اشارةٌ و تنبيهٌ *

«و لا يُمكنُ ان يقال: انّ تحريكها للسّماء، لداعٍ شهوانيٍّ(١)، او غضبيٍّ، بل يجب ان

الفلك، هو النّفس المُنطبعة، و لها اراداتٌ جزئية. فلمّا استدلّ الشيخ على وجودِ مبدء الارادة الكُلية، لم يستحسن ان يصرّح بخلاف اقوالِ تلامذة ارسطو، فلهذا قال: ان كان، م.

١ - قوله: «و لا يُمكن ان يُقال ان تحريكها للسّماء لداعٍ شهوانى»، لمّا بيّن فى التّنبيه المقدّم انّ للافلاك نفوساً تحركها، اراد ان يبيّن الغاية من تحريكها. فنقول: لمّا كانت حركة الفلك ارادية، فالمُراد امّا محسوسٌ او معقول، أى غيرُ مدرک بالحسّ. فان كان محسوساً، فامّا ان يطلبه للجذب او يطلبه للدّفع و جذب المُلايم هو الشّهوة، و دفع المُنافر هو الغضب و هُما محالان على الفلک، امّا اوّلاً فلانّ الشّهوة و الغضب، لا يكون الّا فى جسم متغير، من حالٍ غيرُ ملايمٍ الى حالٍ ملايم. و الفلکُ بسيطٌ متشابهةُ الاحوال.

امّا ثانياً، فلانّ حركة الفلک، غيرُ متناهية و الشّهوة و الغضب الى غير النّهاية لا يتصوّر.

و امّا المُراد المعقول، فهو معشوقٌ، لانّ دوام الحركة الارادية، يدُلّ على فرط المحبّة، و فرط المحبة هو العشق. و حينئذٍ امّا ان يُريد نيل ذاته، او نيل صفاته، او نيل شبه ذاته و صفاته، لانّ العاشق الطّالب اذا لم يطلب ذات المعشوق و لا صفاته و لا شبه ذاته و لا شبه صفاته، فهو لا تعلّق له اصلاً بالمعشوق. فما فرض معشوقاً، لا يكون معشوقاً. فقد ظهر انحصار الاقسام فى الثّلاثة اعنى ذات المعشوق، او صفته، او شبه ذاته، او صفته. و القسمان الاوّلان باطلان، لانّ المطلوب امّا ان يحصل فى الجملة او لا يحصل ابداً و اياً ما كان، يلزمُ احد الامرين: امّا طلب المحال، او وقوف الفلک، و هو محال. فتعيّن ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق. فلابُدّ ان يكون للفلک معشوقٌ موجود و هو يطلب التّشبه به، فالمطلوبُ امّا ان يكون نيل الشّبه المُستقر، اى شبهاً واحداً دائماً باقياً، فيلزمُ احد الامرين، او يكون نيل الشّبه الغير المستقر، أى شبهاً بعد شبهٍ، بحيث يحصل شبه و يقتضى شبه آخر. و لا يخلو امّا ان ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد، او لا ينحفظ.

و الثّانى باطلٌ و الّا لزم وقوف الفلک. فاذن، المطلوب شبه محفوظ النّوع بتعاقب افراد غيرُ

متناهية. فهذه المُتشابهات الغير المتناهية، مع المعشوق، امّا من حيث انّه برائةٌ من القوة، اى فى صفات الكمال، او من حيث انّه بالقوة، اى فى صفات النّقص و الثّانى محالٌ، فيكون المطلوب حصول المُتشابهات الغير المُتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية، فيكون للفلک معشوقٌ موصوفٌ بصفات كمال غيرُ متناهية و هو «العقل».

فان قلتَ: لا حاجة الى التّقسيم المذكور الى المعقول و المحسوس، بل يكفى ان يقال: لما كانت حركة الفلک ارادية، فمُراده لابُدّ ان يكون معشوقاً. و حينئذٍ امّا ان يكون حركته، لنيل ذاته او صفته او شبه، الى آخر الدّليل. فنقول: المطلوبُ اثبات العقل و هو يتوقّفُ على انّ المُراد ليس بمحسوس. فلابُدّ من ذلک التّقسيم. و لنرجع الى بيان ما عسى ان يشكل من الّشرح و المتن.

فقوله: فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى، اى القوّة العلميّة، فقد سمعتَ انّ للنّفس قوةٌ نظرية و هى الّتى بها تنفعل عن الادراكات و انطباع المعقولات، و قوّة عمليّة و هى الّتى بها تتحرّک آلاتها، و هى يتصور اوّلاً شيئاً، ثمّ يحرّک آلاتها ليحصل ذلک الشىء. فكذلک الفلک، يتصوّرُ امراً يتحرّکُ لاجل تحصيلة.

و امّا قوله: و ذلک المعشوق، امّا شيئاً غير محصّل الذات، فهو بيان لحصر المُراد المعقول فى الاقسام الثلاثة. و ذلک لانّ المعشوق، امّا ان يكون موجوداً او لا. فان لم يكن موجوداً، فامّا ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضاً لها، او يوجد بالحركة و ما يوجد بالحركة، امّا الوضع، او الكمّ، او الكيف، او الاين، او توابعها، و اياً ما كان، فالمطلوب نيل ذات المعشوق، و ان كان موجوداً لم يكن الحركة لنيل ذاته، بل امّا لنيل حالٍ من احواله، او لغيره. فان كانت لنيل حاله، فالمطلوبُ حصول صفة المعشوق. و لا شکّ ان قيام صفة الشّىء بغيره محال، فالمُراد حصولٌ بحال الفلک بالقياس الى المعشوق و نسبتُهُ كمُماسة و موازة.

و اليه اشار بقوله: فالحركةُ لا محالة يتوجّهُ نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک، فان كان الحركة لغير ذلک، لا يكون ذلک الغير الّا شبه ذاته أو صفته، و الّا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة.

و اقول: و لا لجملة يكون من كمالات المتحرّک الّتى لا يكون حاصلة فيه، فمعناهُ انّ المعشوق لو كان ممّا ينال بالحركة ذاته او حاله، يكون من كمالات الجسم المتحرک، لانّ ما يُنال بالحركة الدّورية ذاته او حاله، هو الوضع أو ما يتبعه و كُلّ ذلک كمالٌ للجسم المتحرّک. فالحاصلُ أنّ المعشوق، لا يجوزُ ان يكون من كمالات الجسم المتحرّک و الّا لزم احد المحذورين، بل

المعشوق فی نفسه، موجودُ الذّات، لا ینال بالحرکة و هو یطلب المتشبه به. و انت خبیرٌ بانّه لو حذفت هذه المقدمة، لتمّ الدّلالة بدونها، علی انّ المتن خالٍ عنها.

و امّا قوله: فلا ینال بکماله الّا علی تعاقب یشبه المُنقطع بالدّائم، فمحصّلهُ انّ الشّبه کان غیر مستقرٍ بحسب الشّخص، الّا انّهُ مستقر مستمر، بحسب النّوع و یخرج منه تقسیم الشّبه الغیر المُستقر الی انحفاظ النّوع و عدمه.

و فی قوله: فلا ینال بکماله، اشارةً الی انّ المطلوب لیس مشابهة واحدة و لا عدّة مشابهات، بل جمیع المُشابهات بوجوه غیرُ متناهیة، لکن جمیع المُشابهات الغیر المُتناهیة، لا یحصل الّا بشبهٍ محفوظ النّوع بتعاقب افراد غیرُ متناهیة فی اوقات غیر متناهیة. و هذا کانّه جوابُ سؤال و هو ان یُقال: الغرضُ من الحرکة، لو کان شبهاً غیر مستقر، فالمُراد امّا شخص الشّبه او نوعه، و ایاً ما کان، یحصل شبه واحد و حینئذٍ یلزمُ وقوف الفلک. اجاب بانّ المُراد الشّبه بکماله، ای الشّبه بوجود غیرُ متناهیة و لا ینال الّا علی تعاقبٍ مستمر.

فجملةُ الکلام، انّه اذ اثبت أنّ المُراد هو التّشبه بالمعشوق، فامّا ان یکون المطلوب مشابهة واحدة، او مشابهات مُتناهیة، او مشابهات غیرُ متناهیة. و الاوّلان باطلان و المُشابهات الغیر متناهیة، امّا أن یحصل دفعةً او علی التّعاقب و التّجدد. و الاوّل باطلٌ، فتعیّن ان یکون المطلوب هو المُشابهات الغیر المُتناهیة، دون ان یحصل دفعةً، بل علی التّعاقب، بحیث لا تحصل الّا علی سبیل التّدریج فی اوقات غیر مُتناهیة.

و امّا قوله: فیکون المعشوق تشبُهاً ما بالامور الّتی بالفعل من حیث برائتها عن القوّة، فمنهُ یخرج تقسیم الشّبه المحفوظ النّوع الی صفات الکمال او النقصان.

و قوله: راشحاً عنه الخیر، ای یکون محرّک السّماء من حیث استفاضة الکمالات من العقل، یُفیض عنه رشحات الخیر الی عالم الکون و الفساد، و یکمل بها استعداد الموادّ النّاقصة. و تلک الافاضة، لیست لغرض فی السّافل، بل من حیث انّها تُشبهُ بالعالی.

و قوله: و مبدءُ ذلک فی احوال الوضع، ای: سبب ذلک الشّبه الغیر المستقر، هو الوضع. فانّ الفلک، یتحرّکُ و یستخرج بواسطة تلک الحرکة الاوضاع المُمکنة من القوّة الی الفعل، و یحصل له بواسطة کُلّ وضع شبه الی الامور العالیة الّتی هی بالفعل من جمیع الوجوه، ثمّ اذا زال وضع، زال الشّبه الّذی کان بواسطة ذلک الوضع، و اذا حصل وضع آخر، حصل شبه آخر. فکما انّ نوع الوضع، یحفظ بتعاقب الاوضاع یحفظ نوع الشّبه بحسب تعاقب المُتشابهات، و یقبل

يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى.»

يُريدُ ان يُشير الى غاية الحركة السّماويّة و هى التّشبيه بالمبادى العالية، الّتى هى العقول المُجردّة، و ان يُنبّه على وجود تلك المبادىء.

فنقول: تبيّن فيما مرّ، انّ التّحريک الارادى، يكونُ صادراً امّا عن تصّور حسّىّ، او عن تصوّرٍ عقلىّ. و الصّادرُ عن التّصّور الحسّى، يكون الدّاعى اليه امّا جذبُ ملائم، او دفعُ منافرٍ.(۱)

بواسطة تلک المُشابهات الفيض من معشوقه.

فهُناک اربع سلاسل: سلسلةُ الحركات، ثمّ سلسلة الاوضاع، ثمّ سلسلة التّشبّهات، ثمّ سلسلة الادراكات. و الحركات و الاوضاع، كمالاتٌ للجسم، و امّا التّشبهات و ما يترتّبُ عليها، فهى للنّفس. و نحن لا نعرف حقيقةً ذلک الشّبه.

هذا، نهايةُ تقرير الكلام فى هذا المقام. و الاعتراضُ عليه ان نقول: لم لا يجوزُ ان يكون مُراد الفلک محسوساً؟، م.

۱ - قوله: «الدّاعى اليه، امّا جذبُ ملائم او دفع منافر»، قلنا: الحصرُ ممنوعٌ لجواز ان يكون لمعرفته، او التّشبه به، او غير ذلک. و لئن سّلمنا، لكن لا نُسلّم استحالة الشّهوة و الغضب على الفلک. و اللازمُ فى البسيط، تشابه الاجزاء المفروضة فى الحقيقة، و امّا تشابه احواله، فغيرُ لازمٍ. و من الجائز ان يكون للفلک، شهوات غيرُ متناهية بحسب محسوسات غير مُتناهية، كما جاز ان يكون له لذّات غير متناهية من معقولات غير متناهية. و لئن نزّلنا عن هذا المقام، فلا نُسلّم بطلان القسمين الاولين. و ما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلک مُرادٌ اصلاً، اذ لو كان له مراد، فامّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل دائما و يلزم احدُ المحذورين.

على انّا نقول: انّما لا يجوزُ ان يكون المطلوب، ذات المعشوق، او حالاً اذا كان ذات المعشوق، حالة قاراً دفعىُّ الوجود. فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقاً غير قارٍّ محفوظ النّوع، بحسب تعاقب الافراد، او حالاً من المعشوق، كذلک كما ذكروه فى الشّبه.

ثمّ بعد ذلک، لا نُسلّم انّ الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو اجتمع تلک الصّفات فيه بالفعل، لكن من الجايز ان يكون اتّصافه بها على التّعاقب. غايةُ ما فى الباب، ان يكون حصول تلک الصّفات له، سابقاً على حصول التّشبهات للفلک. و لهذا احتيجَ الى الاستدلال على عدم جواز تشبّه الفلک بحاويه. و على تقدير اجتماع الصّفات الغير

فاذن، هذا التّحريکُ يکون لداعٍ، امّا شهوانيّ، او غضبيّ کما فی انواع الحيوانات. و امّا الصادر عن التّصوّر العقلی، فهو کما يصدُرُ عن نفس الانسان، بحسب عقله العمليّ. و تحريکُ السّماء لا يجوزُ ان يکون لداعٍ شهوانيّ و غضبيّ، لانّهما يختصّان بالجسم الّذی ينفعل و يتغيّر من حالٍ ملائمة، الی حالٍ غير ملائمة، الی حال غيرُ ملائمة، ثمّ يرجع الی الحال الملائمة فيلتذّ، او ينتقم من مخيّل له فيغضب. و ايضاً لانّ کُلّ حرکة الی لذيذ او غلبة علی النّحو الموجود فی الحيوانات مُتناهية. فاذن، هو شبه بحرکاتنا الصّادرة عن العقل العمليّ.

قوله : «و لابُدّ و ان يکون لمعشوق و مُختار، امّا لينال ذاته او حاله، او لينال ما يشبههما.»

کُلّ تحريک اراديّ، فهو لشیء يطلبُهُ المُريد و يختارُ وجوده علی عدمه و کلّ مطلوب، مختارٌ محبوب. و دوام الحرکة امّا يکون لدوام الطّلب الّذی يقتضيه فرط المحبّة الثابتة و المحبّةُ المفرطة هی «العشق». فاذن، لابُدّ ان يکون تحريک السّماء لمعشوق و مختار و ذلک المعشوق يکون امّا شيئاً غير محصّل الذّات، او شيئاً محصّل الذات. فان لم يکن محصّل الذات، وجب ان يتحصّل بالحرکة و الّا لکان الطّلب طلباً للاشیء و هو محالٌ. و الشّیءُ المحصّل بالحرکة يکون ايناً او وضعاً او کيفاً او کماً او ما يتبعها من کمالات الجسم و حينئذ انّما تکون الحرکة لينال ذات المعشوق، و ان کان المعشوق محصّل الذّات، فالحرکةُ لا محاله تتوجّه نحو حصول حالٍ ما للمتحرّک. فامّا ان تکون تلک الحال حالاً من المعشوق کمُما سّة او موازاة او مُلاقاة لم تکن حاصلة، فحصلت بالحرکة و حينئذٍ تکون الحرکة، لينال حالاً ما من المعشوق، و امّا ان لا تکون تلک الحال حالاً منه.

و يجبُ حينئذٍ ان يکون ممّا يُناسب امّا ذات المعشوق، او حالاً من احواله و الّا فلا مدخل للمعشوق فی الغرض من الحرکة. و حينئذٍ لا تکونُ الحرکة حرکة لاجله، هذا

المُتناهية، يجوزُ ان يکون هو المبدء الاوّل، فلا يلزمُ ان يکون العقل. و لعلّک لو تأمّلتَ فی الدّليل، امکنک دفع هذه الاعتراضات، او بعضها.

خلفٌ. فاذن، يكون هذا القسم، لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله، فظهر من ذلک انّ تحريک السّماء الّذى كان لمعشوق، لا يخلو من ان يكون امّا لان ينال ذاته او حاله، او لينال ما يُشبههما.

و قوله : «و لو كان للاوّل لوقف اذا نال، او طلب المحال. و كذلک لو كان لطلب نيل الشّبه من حيث يستقرّ، فهو لنيل شبه لا يستقرّ.»

ای، و لو كان المعشوق ممّا ينال بالتّحريک ذاته او حال منه و بالجملة يكون من كمالات المُتحرّک الّتى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو امّا ان يحصل وقتاً ما، او لا يحصل ابداً. فان حصل وقتاً ما، وجب ان يقف التّحريک عند حصوله، و ان لم يحصل ابداً و كان المُتحرّک يطلبه ابداً، فهو طالب للمحال. و الارادةُ المُنبعثة عن ارادةٍ كلّيّة يتصّور بها جوهرٌ عاقل مجرّد عن الغواشى المادّية، يستحيل ان يكون نحو شیء محال.

فاذن، المعشوقُ ليس من شأنه ان ينال، فظهر انّ المتحرّک انّما يُريدُ نيل الشّبه به. ثمّ لا يخلو امّا ان يكون تحريكة لنيل شبه يستقرّ ككمال ما قارّ يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق، او يكون لنيل شبه لا يستقرّ. و الاوّلُ محالٌ، لانّه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النّيل او طلب المحال، فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقرّ.

قوله : «فلا ينال بكماله، الّا على تعاقب يشبّه المنقطع بالدائم و ذلک اذا كان المتبدّل بالعدد، يستبقى نوعه بالتّعاقب، و يكون كلّ عدد يفرض لما هو بالقوّة، يكون له خروج بالفعل، لا محالة و لنوعه او لصنفِهِ حفظ بالتّعاقب.»

ای فلا ينال الشّبه بكماله، اذ هو غيرُ مستقرّ الّا على تعاقب يشبّه المنقطع الحاصل من الحركة بالدّائم لاتّصاله. و ذلک اذا كان المتبدّلُ من الجُزئيّات الغير القارّة بالعدد، يستبقى نوعه بالتعاقب. و كلّ عددٍ يفرض ممّا هو بالقوّة، يكون له خروج الى الفعل، حين انتهاء النّوبة اليه لا محالة، و لنوعه او صنفه حفظ بالتّعاقب. و التشبُّهُ انّما يكون بذلک الباقی المحفوظ، دون الزائل المتصرّم.

قوله : «فيكون المتشوّق متشبّهاً ما بالامور الّتی بالفعل، من حيث برائتها عن القـوّة راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو يُشبّه بالعالی، لا مـن حـيث هـو افـاضة عـلی السّافل.»

اقول: «فيكون المتشوّق»، يعنی: محرّک السماء، «مُتشبّهاً» بنحوٍ «ما»، من التّشبّه و فی بعض النسخ: فيكون المتشوّق، بفتح الواو، تشبّهاً ما، يعنی: يكون مـا اليـه يـتشوّق المحرّک هو تشبّهاً ما، «بالامور الّتی بالفعل»، يعنی: المعشوق و هو العقل «مـن حـيث برائتها عن القوّة رأشحاً عنه الخيرالفائض»، ای: فی حال كونه راشحاً عنه الخـير «مـن حيث هو يشبّه بالعالی»، يعنی: مقصوده بالقصد الاوّل هو التّشبّه به من حيث البرائة عن القوّة، و امّا بالقصد الثّانی، فان يرشح عنه الخير، حال التشبّه كما يرشح عن معشوقة. و فی لفظة «يرشح»، استعارةٌ لطيفةٌ و هو انّ الخير، لا يفيضُ عن المحرّک بالذّات، بل يفيضُ عن العقل عليه، و يرشح عنه علی ما تحته.

قوله : «و مبدأ ذلک فی احوال الوضع الّتی هی هيئات فيّاضة. و انّما يجری ما بالقوّة فيها مجری الفعل، بما يمكن من التعاقب.»

يعنی، و مبدءُ ذلک الامر الّذی يحصل التشبّه به، يكون فی احوال الوضع و ذلک لانّ الخروج من القوّة الی الفعل علی الاتّصال الغيرالقارّ، اعنی؛ الحركة لا يقع الّا فـی اربـع مقولات، كما تبيّن فی العلم الطبيعیّ. و الفلکُ لا يمكن ان يتغيّر فی ثلاثة منها الّتی هی الكمّ و الكيف و الاين. فاذن، لا خروج له من القوّة الی الفعل، الّا فی الوضع.

و انّما قال: «الّتی هی هيئات فيّاضة»، لانّ الاجرام النـيّرة، تُـفيضُ انـوارهـا عـلی الاجسام السّفليّة بحسب اوضاعها، و الهيئاتُ ليست بذاتها فيّاضة، لكن لمّا كانت معدّات للافاضة وصفها بانّها فيّاضة. و انّما يجری ما بالقوّة فيها، يعنی فی السّماء مجری الفعل، بما يُمكن من التّعاقب و لذلک يحصل التشبّه. فهذا تقريرُ ما فی الكتاب.

و انّما وسم الفصل بـ«الاشارة و التّنبيه»، لاشتماله علی بيان غاية الحركة السماويّة الّتی هی التشبّه، و علی التّنبيه علی وجود الجوهر المُتشبّه به اعنی؛ العقل.

* تنبيهٌ *

«لو کان المُتشبّه به واحداً، لکان التّشبّه فی جمیع السّماویّة واحداً و هو مختلف. و لو کان لواحد منها بالآخر مشابهة، لتشابهت فی المنهاج و لیس کذلک الّا فی قلیل.»

یُریدُ التّنبیه علی کثرة العقول المُفارقة.

و اعلم انّ **الفیلسوف الاوّل**، قد اشار فی بعض اقواله الی انّ المُتشبّه به فی الجمیع، شیءٌ واحدٌ و هوالعلّةُ الاولی، و اشار فی مواضع آخر انّ کلّ فلک فقد یخصّه معشوق یتشبّه ذلک الفلک به، فنبّه **الشیخ** فی هذا الفصل، علی انّها کثیرة. و سنذکر الوجه فی کونه واحداً فی الفصل الّذی یتلوه.

و تقریرُ الکلام[۱] انّ المُتشبّهة به، لو کان واحداً، لکان التشبّه فی جمیع الاجرام

---

۱ - قوله: «تقریرُ الکلام»، توجیهُ انّ اختلاف حرکات الافلاک، یستلزمُ اختلاف التّشبّهات و اختلاف التّشبهات، یستلزمُ اختلاف المشبّه به: امّا الصّغری، فلانّ اختلاف الحرکات، امّا ان یستند الی القابل اعنی جرم الفلک، او الی الفاعل اعنی النّفس المجرّدة، لا سبیل الی الاوّل، لانّه لو کان اختلاف الحرکات مستنداً الی اجرام الافلاک، فلا یخلو امّا ان یکون لجسمیّتها من حیث الجسمیة و هو محالٌ، لانّها مشترکةٌ و المشترکةُ لا تکون علة للاختلاف، و امّا لطبیعتها و هو ایضاً محالٌ، لانّ کُل جزء من اجزاء کُلّ فلک، یحتمل ان یکون فی کُلّ جهة و علی کلّ حدٍ یفرض من السّرعة و البطؤ. و ذلک یقتضی تشابه احوالها و هکذا ان کان لهیولیاتها، فانّ الجهات بالنّسبة الیها متساویةٌ، فتعیّن ان یکون اختلاف الحرکات بسبب النّفوس و قد ثبت ان حرکاتها ارادیّةٌ و اختلاف حرکاتها بالارادة لا یکون الّا لاختلاف الاغراض، و هی التّشبهات.

و امّا الکُبری، فلانّ اختلاف التّشبهات، انّما یکون بحسب اختلاف مبادیها و هی العقول، فیکون اختلاف الحرکات، ملزوماً لاختلاف المُشبّه به، لکن الملزوم حقٌ، فالتّالی مثله. هذا هو التّقریر المجرّد المُنتج لعین المطلوب و هو کثرة المُتشبّه به.

و الشّارحُ جری علی و تیرة المتن، فحاول ابطال نقیض المطلوب و ذلک انّ المُتشبّه به، لو کان واحداً، لکان التّشبّه فی جمیع الافلاک واحداً و هو عکس نقیض الکُبری فی القیاس المقدّم، و لو کان التّشبّه فی جمیع الافلاک واحداً، لتشابه الحرکات فی الجهة و السّرعة و البطؤ، فهو عکس نقیض الصّغری، ینتجُ انّ المُتشبّه به، لو کان واحداً لتشابه الحرکات، لکن اللازم منتفٍ، فینتفی الملزوم.

و لا شکّ فی انّ هذا التّقریر زیادة مقدّمات، لا حاجة الیها، علی انّ انتظام الکلام فی الشّرح،

السّماويّةواحداً، و ذلک لانّ الجسم من حيث هو، جسمٌ لا يقتضی حركة الی جهة معيّنة و لا وضعاً معيّناً و ليس للافلاک طبائع تقتضی وضعاً معيّناً و الّا لكان النّقل عنه بالقسر، و لا جهة معيّنه، فانّ وجود كلّ جزءٍ من اجزاء الفلک، علی كلّ نسبة محتمل فی طبيعة الفلک المُقتضية لتشابه اجزائه و احواله و نفوسها ايضاً لا يجوزُ ان يكون طبعها ان يُريد تلک الجهة و الوضع الّا ان يكون الغرض من الحركة مختصّاً بذلک لانّ الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها. فاذن، السّبب اختلاف الاغراض و يلزم من ذلک اختلاف مباديها المتشبّه بها.

و اعلم انّ بعض المُتفلسفة من الاسلاميّن و غيرُهم، ذهبوا الی انّ المُتشبّه به هو الجسم، فكلّ فلکٍ سافلٍ، يتشبّهُ بما يُحيط به علی ما سيأتی بيانه و الشيخ ابطل ذلک بانّه يقتضی تشابه الحركات فی الجهات و الاقطاب، و ان اوجب قصوراً فانّما يوجبُ ضعف المُتشبّه عن التّشبّه التامّ لا مخالفته. و ليس التّشابه موجوداً الّا فی قليل، يعنی: فی

موقوفٌ علی تقدير كُبری هذا القياس، لانّ قوله: و ذلک لانّ الجسم من حيث هو جسم، لا ينتهی حركة الی جهة معيّنة، الی آخر بيانهما، لا بيان الصّغری و ان كان هو الظّاهر، و منع ذلک فی تقديم بيانها علی بيان الصّغری سوء ترتيب. و من الظّاهر انّ عدم اقتضاء الوضع المعيّن، مستدركٌ فی البيان.

و فی الدّليل، كيف ما يقرر نظرٌ من وجوه، فانّ قوله: يحتملُ ان يكون كل جزء من اجزاء الفلک علی كل حدّ، ان اُريدَ به الاحتمال فی نفس‌الامر، فهو ممنوعٌ بالنّظر الی الطّبيعة الفلكيّة الخاصّة او هيولاه، و ان اُريد الاحتمال الذّهنی فهو مسلّمٌ، لكنّه لا ينتج المطلوب، فان اُجيب بما سيذكره الشارح فی آخر الفصل، انّ اختلاف الحركات، لو استند الی الطّبيعة او المادّة، يلزم ان يكون الحركة طبيعة، قلنا: لا نُسلّم و انّما يلزم لو كانت الحركة مستندةً اليها و هو ممنوعٌ. فانّ من الجايز ان يكون وجود الحركتين من النّفس بالارادة، و يكون عروض صفة لها، بواسطة امر آخر، كما انّا نتحرّک بالارادة. و امّا انّ هذه الحركة علی سطح الارض، لا الی جهة السّماء، فليس بالارادة، بل لانّ البدن لا يمكنُهُ الصعود. سلّمناه، لكن لا نُسلّم انّ اختلاف تحريكات النّفس للافلاک بواسطة اختلاف الاغراض، فلم لا يجوزُ ان يكون بسبب اختلاف النّفوس فی القوة و فی الضّعف، او فی سائرالاحوال، فلئن سلّمناه، لكن لا نُسلّم انّ اختلاف الاعراض، يستلزمُ اختلاف مباديها، و لم لا يجوز ان يتشبّه جميع الافلاک بعقلٍ واحدٍ من جهات متعددة؟ فلابُدّ له من بيان، م.

المُمثّلات لفلک البروج غير ممثّل القمر. فانّها تشبه فلک البروج فى الحركات و الاقطاب و اعترض الفاضل‌الشارح[١]، بانّ تشبّه الفلک بالعقل، هو بان يستخرج كمالاته اللائقه به الى الفعل. و هذا معنىً مشترک بين العقول و ليس لما به امتياز كلّ عقل عن آخر مدخل فى ذلک. فاذن، المتشبّه به شيئاً واحداً.

و الجوابُ انّ خروج الكمالات الى الفعل، امرٌ كلّيٌ لا يُمكن ان يصير غايةً لحركاتٍ جزئية، بل يجبُ ان تكون غايات الحركات الجزئيّة اموراً جزئيّةً يلزمها هذا المعنى الكلّى. و ذلک الامور و ان كان اختلاف الحركات قد دلّنا على اثباتها، لكن ليس لنا الى معرفة ماهيّاتها المُتخالفة، طريقٌ على ما يجىء بيانه.

قال: و يحتملُ ان يكون سبب اختلاف حركاتها، هو اختلاف هيولاتها بالماهيّة، كما

---

١ - قوله: «و اعترض الفاضل الشارح»، لمّا كان تقرير الدّليل انّ وحدة المُتشبّهة به يستلزمُ وحدة التّشبه و هى تستلزمُ تساوى الحركات، قال الامام: هذا الالزام، لازمٌ عليكم، لانّكم قائلون بوحدة المُتشبّه به. فانّ قولكم: الفلکُ يريدُ التّشبه بالعقل، ليس معناه انّه يُريد ان يجعل نفسه مثل العقل، فان فى ذلک انقلاب الحقايق، بل معناه انّ العقل خرجت كمالاته اللايقة من القوّة الى الفعل، و الفلک يُريدُ ان يستخرج كمالاتها اللايقة ايضاً من القوّة الى الفعل. و ذلک المعنى و هو خروج الكمالات من القوّة الى الفعل، مشتركٌ بين ساير العقول و لا مدخل لخصوصية عقل عقل بذلک. فالفلک لا يطلب التّشبه الّا بموجودٍ خرج جميع كمالاته اللايقة به من القوّة الى الفعل و هو شىءٌ واحد. فلو كان وحدة المُتشبّه به، يستلزمُ وحدة التّشبه، لزم تساوى الحركات بين سايرالافلاک، ليكون التشبه واحداً فى جميع الافلاک. فلو استلزم وحدة التّشبّه ثمّ تساوى حركات الافلاک، لزمكم هذا الالزام.

اقول: و يُمكن انّ تقرير هذا الاعتراض بان يُقال: هذا المعنى و هو استخراج الكمالات اللائقة من القوّة الى الفعل، مشتركٌ بين سائر الافلاک، فيكون التّشبّه واحداً فى جميع الافلاک، فلو استلزم وحدة التّشبّه لتساوى الحركات، لزمكم هذا الالزام.

و جواب الشارح: انّ غايات حركات الافلاک، تشبّهاتٌ جزئية، لانّها غاياتُ حركات جزئية لا تُشبه كلّى و التّشبه الجزئى، لابُدّ ان يكون لمتشبه به جزئى، فلا يلزم وحدة المُتشبّه به. و لا شک انّ جوابه، اطبق على التّقرير الثّانى، لعدم احتياجة حينئذٍ الى تقرير هذه المُقدّمة القائلة بانّ التّشبه الجزئى، يكون لمُتشبّه به جزئى و هى مفقودة فى الشّرح، م.

يجيء بيانه. فلا تكون كلّ هيولى، قابلةً الّا لحركةٍ خاصّة.

و الجوابُ عنه مضافاً الى ما مرّ، انّ ذلكَ يقتضى كون الحركة المُستديرة طبيعيّة و قد مرّ فساده.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«ذهبَ قومٌ[١] الى ان المتشبّه به واحدٌ فقط، و انّ الحركات كان يجوزُ فيها ان تكون

---

١ - قوله: «ذهب قوم»، اعلم انّ حاصل الكلام فى الفصل الّسابق، انّ اختلاف حركات الافلاک، يدلُّ على اختلاف الاغراض الّتى هى التشبهات، و اختلاف التّشبهات يدلُّ على اختلاف المُتشبّه به، فيكون لكُل فلک، عقل مُتشبه به و هاتان المُقدّمتان و ان لم يكونا يقينيين، الّا أنّ الظنّ واقع بهما. و الظّنُ فى هذا المقام كاف.

ثمّ ان قوماً منهم ذهبوا الى انّ اختلاف الحركات، ليس لاجل اختلاف الاغراض، بل لاجل نفع السّافل، فانّ الحركات فى جميع الجهات، سواءٌ فى تحصيل المقصود و هو التّشبه، و الحركةُ المخصوصة فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسّافل، فلهذا اختارها.

و للشّيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان: الاول، انّه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل المعلول، لجاز ان يكون نفس الحركة، لاجل المعلول حتّى انّ السّكون يحصل خيريّة الفلک كالحركه، لكنّه اختار الحركة لانّها نافعةُ للغير. و هذا نقض و ان سماه الامام معارضة. الثّانى، انّه لا يجوزُ ان يكون هيئة الحركة لاجل السّافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السّافل، لاشتراک الدليل، و هذا الطّريقُ هوا المعتمدُ فى دفع ذلک المذهب، و لهذا اضرب عن الطّريق الاول، بقوله: بل اذا كان الاصل الى آخره.

و اعتراضُ الامام على الطّريق الاول، بانّ مقصود الفلک هو التّشبه، و التّشبُهُ انّما يحصُل باستخراج الاوضاع من القوّة الى الفعل، و استخراج الاوضاع انّما هو لا لحركة ايّة حركة، ايّة حركة كانت يحصل المقصود، بخلاف السكون.

و تحرير جواب الشّارح أنّ القوم قدروا استواء الحركات فى تحصيل الغرض، و ذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلک التقدير، و الشيخ ايضاً قدر الحركة و السّكون سواءً فى تحصيل الغرض، و جوز كون اختيار الحركة لاجل الّسافل على ذلک التقدير، ثمّ انّ منع مانع تساوى السّكون و الحركة فى تحصيل الغرض منع ايضاً تساوى الحركات فى تحصيل

متشابهة و لكنّها لمّا كان سواءٌ لها ان تتحرّک الى ایّ جهة اتّفقت، فينال الغرض بالحركة، ثمّ كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئته نفّاعة لما تحت و ان لم تكن الحركة فى اصلها لذلک جمعت بين الحركة، لما استدعى منها الحركة من الغرض، و بين جعلها على هيئة نفّاعة. و نحنُ نقول: لو جاز ان تتوخّى بهيئة الحركة، نفع السّافل لجاز ان تـتوخّى بالحركة ذلک، ايضاً.

و كان لقائلٍ ان يقول: لمّا كان لها ان تتحرّک، و ان تسكن سواءٌ لديها الامران، مثل جهتى الحركتين، ثمّ كان ان تتحرّک انفع للسّافل اختارته، بل اذا كان الاصل هو انّها لا تعمل لاجل السّافل، بل انّما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع، فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلک.»

قال الشيخ فى سائر كتبه: انّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول: انّ الاختلاف فى هذه الحركات و جهاتها، يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة الّتى تحت كُرة القمر، و كانوا سمعوه ايضاً و علموا بالقياس انّ حركات السّماويّات لا يجوزُ ان تكون لاجل شىء غير ذواتها و لا يجوزُ ان تكون لاجـل مـعلولاتها ارادوا ان يـجمعوا بـين المذهبين، فقالوا:

انّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر و لكن للتّشبيه بالخيّر المحض و الشّوق اليه، و انّ اختلاف الحركات، كان ليختلف ما يكون من كلّ واحدٍ منها فى عالم الكون و الفساد اختلافاً ينتظمُ به بقاء الانواع كما انّ رجلاً خيّراً لو اراد ان يمضى فـى حـاجتِهِ، سمت موضوع و اعتراض له اليه طريقان احدهما يختصّ بوصوله الى المواضع الّذى فيه قضاء و طره، و الآخر يُضيف الى ذلک ايصال نفع الى مستحقّ. وجب من حكم خيريّتِهِ ان

الغرض، فانّ الغرض ليس بمطلق التّشبه، بل حصول التّشبهات الجزئية، و لعلّها لا يحصل الامن الحركة فى هذه الجهة بهذه السّرعة.

و الحاصلُ انّ كلام الشيخ نقض اجمالى، و جواب نقض اجمالى، يجبُ ان يكون بحيث، لا يرد على اصل الدليل، لكم المنع الذى اورده على النّقض واردٌ عليهم ايضاً، و انت تعرف انّ قوله: ليس مُراد الشيخ تجويزُ السّكون على الفلک، قولٌ ما قال به الامام، فهو زايدٌ لا دخل له فـى الجواب، و كذا قوله: فالعلّة الدّاعية الى اسناد اصل الحركة، الى آخر لتمام الجواب دونه، م.

يقصد الطريق الثّانى و ان لم تكن حركته لاجل نفع غيره، بل لاجل نفع ذاته.

قالوا: و كذلک حركة كُلّ فلک، انّما هى ليبقى على كماله الاخير دائماً، لكنّ الحركة الى هذه الجهة و بهذه السّرعة لينفع غيره، فهذا تقرير هذا الوهم. ثمّ قال فى ابطاله: فاوّل ما نقول لهؤلاء، انّه ان امكن ان يحدث للاجرام السّماويّة فى حركاتها قصدٌ ما لاجل شىءٍ معلول، و يكون ذلک القصد فى اختيار الجهة، فيُمكن ان يحدث ذلک و يعرض فى نفس الحركة، حتّى يقول قائل: انّ السّكون، كان يتمّ لها به خيريّة تخصّها وا لحركة كانت لا تضرُّها فى الوجود و ينفع غيرها و لم يكن احدهما اسهل عليها من الثّانى او اعسر، فاختارت الانفع. و ان كانت العلّة المانعة عن تصيير حركتهاالنفع الغير، استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلومات، فهٰذا العلّة موجودةٌ فى نفس قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع هذه العلّة، قصد اختيار الجهة و ان لم يمنع قصد الحركة. و كذا الحال فى قصد السّرعة و البُطء.

قال: و ذلک لانّ كلّ قصدٍ يكون من اجل مقصود، فهو انقصُ وجوداً من المقصود لانّ كل ما من اجل شىءٍ آخر، فهو اتمّ وجوداً من الآخر و لا يجوزُ ان يستفاد الوجود الاكمل من الشّىء الاخس، فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع و هو واضحٌ.

قال الفاضل الشارح:

المعارضةُ بالسّكون غير واردة، لانّ الحركة تستخرجُ الكمالات من القوّة الى الفعل، بخلاف السكون، فاذا كان المقصودُ هو استخراجها، كان حاصلاً بكلّ الحركات. فكان الكلّ، بالنسبة اليه على السّواء و لم يكن حاصلاً بالسّكون، فلاجرم لم تكن الحركة و السّكون بالنّسبة الى غرضه على السّواء.

اقول: ليس مُراد الشيخ تجويز السّكون على الفلک، مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول، بانّه يطلب التّشبّه، بل مُرادُه بيان ضعف ما تمسّک به القوم، من الفرق بين اصل الحركة و هيئتها بانّ التمّسک بمثل ذلک، فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن و ذلک على تقدير كون الحركة و السّكون بالنّسبة الى الفلک على السّواء، فالعلّةُ الدّاعية الى اسناد اصل الحركة الى التّشبّه، هى بعينها داعيةٌ الى اسناد هيئتها الى مثل ذلک.

قوله : «و اذا كان كذلک، وقع الاختلاف هيهُنا بسببٍ متقدّمٍ على ما يتبع الاختلاف

من النّفع، فاذن المُتشبّه بها امورٌ مختلفةٌ بالعدد.»

اى، اذا كان الفلك غير متحرّک لاجل ما تحته، وقع الاختلاف بسبب متقدّم على ما يتأخّر عن الاختلاف و هو نفعُ ما تحت الفلک، ثُمّ صرّح بالمقصود و هو كون المُتشبّه بها اموراً كثيرة.

قوله : «و ان جازَ ان يكون المُتشبّه به الاوّل واحداً، و لاجله تشابهت الحرَكات فى انّها دوريّة.»

هذه اشارةٌ الى ما مرّ ذكره، و هو قول الفيسلوف الاوّل انّ المُتشبّه به واحدٌ. فحملهُ الشيخ[1] على انّ ذلک هو المُتشبّه به الابعد، يعنى العلّةُ الاولى.

و اعترض الفاضل الشارح عليه بانّ ذلک الواحد، ان كان مُتشبّهاً به من حيث هو ذلک الواحد، لزم تشابه الحركات[2] و ان لم يكن متشبّهاً به، بل كان المُتشبّه به غيره او شيئاً مُركّباً منه و من غيره، لم يكن هو متشبّهاً به، و ايضاً تعليل الحركة الدّوريّة بذلک انّما يجوز لو صحّ على الافلاک غيرها، امّا اذا كان السّكون و الحركة المُستقيمة ممتنعين عليها، كانت الحركة الدّوريّة واجبةٌ لها لذواتها، فتعليلها بكون المُتشبّه به واحداً باطل.

و الجوابُ عن الاوّل[3] انّ المُتشبّه به، علّة بوجه ما للحركة و ان لم تكن علّة فاعليّة لها. و العللُ، قد تكون بعيدة و قد تكون قريبة، فكذلک المُتشبّه به، و ايضاً كون المُتشبّه به القريب بحيث يمكن ان يتشبّه به لا يتصوّر الّا بعد وجوده المُستفاد من العلّة الاولى، فاذن ليس هو متشبّهاً به[4] الّا مع اعتبار العلّة الاولى و لا يبعد ان تكون استدارة الحركة

---

۱ - قوله: «فحمله الشيخ» جمع بين قولى الفيلسوف الاوّل: انّ المُراد من قول الوحدة: انّ المُتشبه به البعيد واحد، و من قول الكثرة: انّ المتشبّه به القريب كثيرٌ فلا تنافى بين القولين، م.

۲ - قوله: «لزم تشابه الحركات»، قُلنا: لا نُسلّم و انّما يلزم لو كان متشبهاً به قريباً و هو ممنوعٌ، بل هو متشبّهٌ به بعيد. سلّمنا ذلک، لكن نختارُ أنّ المُتشبّه به، هو مع غيره، م.

۳ - قوله: «و الجوابُ عن الاول»، تقريره انّا نختارُ أنّ ذلک الواحد، متشبّهٌ به، م.

۴ - قوله: «فلا يكون هو متشبّهاً به»، قُلنا: لا نُسلّم، فانّ المُراد بالتّشبّه به، ما له مدخل فى التّشبّه به. و المبدءُ الاوّل كذلک، لانّه علّةُ وجود المُتشبّه به، فلهُ دخلٌ فى وجود ذلک، م.

المُشتركة فيها لاعتبار العلّة الاولى. و ما به تمتازُ كلّ حركة عن غيرها، لاعتبار ذلك المعلول الّذى هو موجودٌ خاصّ.

و الجوابُ عن الثانى، انّ الحركة يمتنعُ ان تكون لشىء واجبة لذاته، لانّ المُتصرّم لا يجبُ لامرٍ ثابت، فاذن هى الافلاک ليست بحسب ذواتها، بل بحسب شىء آخر هو التشبّه. و اذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شىءٍ آخر، لاب حسب ذات الفلک، فان تكون استدارتُها الّتى هى هيئةٌ تابعةٌ لها بسبب شىءٍ آخر اولى.

* زيادةٌ تبصرة *

«الآن ليس لک ان تكلّف نفسک اصابة كنه هذا التّشبّه: بعد ان تعرفه بالجملة. فانّ قوى البشر وهمٌ فى عالم الغُربة، قاصرةٌ عن اكتناه ما دون هذا، فكيف هذا و جوّز انّه اذا كان المحرّک يُريدُ تشبّهاً ينالُ منه على التّجدّد أمراً ان يعرض منه فى بدنِهِ انفعال يليقُ بذلک التّشبّه من طلب الدّوام، كما يعرض فى بدنک من انفعالات تتبعُ انفعال نفسک. و انت اذا طلبت الحقّ بالمُجاهدة فيه، فرُبما لاح لک سرٌّ واضح خفّى.

فاجتهد و اعلم، انّه كيف يُمكن ذلک، و انّها تكون هيئة تشبه الخيالات، لا عقليّةً صرفةً و ان كانت خيالات عن عقليّة صرفة، بحسب استعداد تلک القُوى الجسمانيّة. و انت عند تلويح المعقولات فى نفسک، تصيب محاكاة لها من خيالک بحسب استعدادک و رُبما تأدّت الى حركات من بدنک، ثمّ ان اشتهيت ضرباً آخر من البيان مُناسباً لما كنّا فيه فاسمع.»

قد تبيّن ممّامرّ، انّ محرّک الفلک، انّما يخرُجُ بتحريكه ايّاه اوضاعه من القوّة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به. و الاوضاع الخارجة الى الفعل، و ان كانت كمالاتٌ ما، لكنّها تكون كمالاتٌ بالقياس الى الجسم، لابالقياس الى محرّكه. فالكمالُ اللائق بالمحرّک، هو تشبّهه بمبدئه فى صيرورته بريئاً من القوّة، لكن الكمال و التشبّه، امران لمحرّک كلّ فلک بالتّحريک يقعُ عليه باعتباره مقيساً الى المحرّک اسم الكمال، و باعتباره مقيساً الى المبدء الفارق اسمُ التشبّه.

و الشيخُ ذكر فى هذا الفصل: انّک بعد ان عرفت وجودُ تلک الاشياء بالاجمال، فليس لک انّ تكلّف نفسک تصوّر ماهيّاتها المُختلفة بالتّفصيل، فانّ القُوى البشريّة الممنوّة

بالشّواغل البدنيّة، قاصرةٌ عن تصوّر ماهيّة ما هو اقرب اليها منها مثلاً كماهيّات كثيرة من كمالات النّفس الحيوانيّة بالتّفصيل، فكيف هذا؟ ثمّ اشار الى ذلک، بما يزيد الاستبصار فى تصوّر كيفيّة صدور التّحريک عن الشّىء المتصوّر(۱) بصورةٍ عقليّة، و اورد لذلک مثلاً واضحاً و هو انّ القوّة الخياليّة فى الانسان الّتى هى المبدءُ الاوّل، لتحريک بدنه لا تتعطّل عند امعان نفسه النّاطقة فى افكارها العقليّه، بل يتمثّل فيها صور خياليّة، تحاكى تلک الافكار نوعاً ما من المحاكاة. و كثيراً ما يعرُضُ للبدن، من تلک الصّور انفعالات تابعةٌ لانفعال النّفس، كاضطراب بغتةً او دهشةً ا سكونٌ او غيرُ ذلک؟ فمشاهدة هذه الامور، دالّةٌ على جواز ان يعرض لجرم الفلک انفعال مستمرٌّ تابعٌ لانفعال، يحصل فى صورته، و يجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصوّر كمالاتٍ مبدئُهُ المفارق الحاصلة له بالفعل.

و هذا يقتضى كون نفس الفلک مجرّدة عاقلة بذاتها، محرّكة للفلک بتوّسط صورة حيوانيّة، منبعثه عنها، منبطعة فى الفلک، كنفوسنا النّاطقة بعينها، فاشار الشيخ الى ذلک بقوله: «و انت اذا طلبت الحقّ بالمجاهدة»، اى: بالجهد فى التّأمّل و الارتياض بالفكر لا بالتّقليد عن جمهور المشّائين، «فرُبما لاح لک سرٌّ»، هو تجرّد النّفس الفلكيّة «واضحٌ»، بعد ما اطّلعت على احوال نفسک «خفّى»، قبل ان تعتبر احوال النّفس الفلكيّة، «فاجتهد» و باقى الفصل واضحٌ.

و هيهنا، قد تَمَّ كلامه فى غايات افعال النّفوس الفلكيّة، لكن لمّا كان ذلک مشتملاً على اثبات عقولٍ فعّالةٍ هى مبادى تلک الغايات، اكّدَ اثبات العقول، بضربٍ آخر من

۱-قوله«فى تصوركيفيةصدورالتحريک عن الشىءالمتصور»أى كيف يعقل أن الشىءبسبب أنه يتصورشيئاويدرک كمالايحرک شيئاًآخر.والمثال أن النفس الانسانيةربمايتعقل اموراًوينتقش فى قوةالخيال صوراًلهاعلى سبيل المحاكاةلعلاقةلهابالنفس فيسرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركةودهشة.فكماان حدوث الانفعال فى أنفسنايوجب حدوث الانفعال فى قوةالخيال وهويوجب حدوث حركةالبدن فلايبعدان يكون استمرارانفعال نفس الفلک موجبالاستمرارانفعال خيال الفلک وهويستتبع دوام حركةالفلک.م

البيان و ذلک هو وجه مناسبة ما يأتی من الكلام لما قبله.

* تنبيهٌ *

«القوّةُ قد تكون على اعمالٍ مُتناهية[١] مثل تحريکُ القوّة الّتی فی المدرة، و قد

---

١ - قوله: «القوّة قد يكون على اعمال غير مُتناهية»، النهاية و اللانهاية، يعرضان لكمّ بالذات. و ماليس بكمّ بالذّات بسبب كميّة. و القوى ليست بكميّات و نهاياتها و لا نهاياتها بحسب كمية آثارها، امّا الانفصالية و هی عددُ آثارها، و امّا الاتّصالية و هی زمانها، و لا نهايتها بحسب عدد حركاتها هو الاختلاف بحسب العدّة و امّا نهايتها و لا نهايتها، بحسب زمان حركاتها، فلمّا كان الزّمان مقداراً كما يمكن ان يفرض اللانهاية له فی جانب الازدياد، يُمكن ان يفرض فی جانب الانتقاص، فهُما امّا فی جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المُدّة، و امّا فی جانب الانتقاص، فهو الاختلاف بحسب الشّدة. و لمّا استحال وجود القوّة الغير المُتناهية بحسب الشّدة، لانّ حركتها حينئذٍ امّا ان تقع فی آن و هو محالٌ لاستحالة وقوع الحركة فی الآن، و امّا ان تقع فی زمانٍ فيكون حركتها فی نصف ذلک الزّمان اشدّ، فلا يكون القوّة المفروضة غير متناهيةٍ فی الشّدة هذا خلفٌ.

و لم يعتبر الشّيخ اللانهاية بحسب الشّدة، بل اقتصر على ذكر التّناهی و اللاتناهی بحسب العدّة والمدّة، امّا مثال التّناهی، فحركة المدرة، فانّها مُتناهيةٌ بحسب المدّة، و هو ظاهرٌ بحسب العدة أيضاً، لانّ حركتها واحدة و اقلّ مراتب العدد، الوحدة و امّا مثال اللاتناهی، فحركةُ الفلک فانّها غيرُ متناهية بحسب المدّة و هو ظاهرٌ، و بحسب العدّة لانّ للفلک ادوارٌ غيرُ متناهيةٍ و كُلّ دورة حركة، فحركة الفلک، تشتملُ على حركات غير متناهية. و فيه نظرٌ، لانّ انقسام حركة الفلک، بحسب الفرض. و امّا فی الواقع، فهی متّصلةٌ واحدةٌ من الازل الى الابد و الانقسامُ الفرضی، لو كفی لم يكن حركة المدرة مُتناهية.

و امّا الشارحُ فقد قسّم النّهاية و اللانهاية الى ثلاثة اقسامٍ، فانّهما يلحقان الكمّ لذاته، او ما له كمية كالجسم، او لشیءٍ يتعلّقُ به كميّة كالقوی، فانّها يتعلّقُ بها شیءٌ له كمية و هو عملها. و اشار بقوله: منها ما يعرضُ للكمّ المتّصل، الى القسم الاوّل، فان النّهاية و اللانهاية اذا عرضتا للكمّ بالذّات، فامّا ان يكون عروضهما للكمّ المُتّصل فهُما نهاية المقدار و لا نهاية، و امّا ان يكون عروضهما للكمّ المُنفصل فهُما نهاية العدد و لا نهايته. و المقدور، كما يُمكن ان يزداد الى غير النّهاية،

تكون على اعمال غيرُ متناهية، مثلُ تحريك القوّة الّتى للسّماء، ثمّ تسمّى الاولى متناهية و الأُخرى غيرُ متناهية و ان كانا قد يُقالان لغير هذين المعنيين.»

النّهاية و اللانهاية، من الاعراض الذّاتية الّتى تلحق الكمّ لذاته، و يلحق كلّ ما له او لشىءٍ يتعلّقُ به كميّة بسبب تلك الكميّة.

فمنها، ما يعرُضُ للكمّ المُتصّل و هو تناهى المقدار و لا تناهية، و منها، ما يعرُض للكمّ المُنفصل و هو تناهى العدد و لا تناهيه. و المقدارُ نفسه، كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد لا نهاية المقادير، اعنى تزايد الاتّصال، فقد يُمكن فرض لا نهاية فى الانتقاص لا نهاية الاعداد، اعنى مراتب الانفصال.

و الشّىءُ الّذى له مقدار كالجسم، او عدد كالعلل، ففرضُ النّهاية و اللانهاية فيه ظاهرٌ امّا الشىء الّذى يتعلّقُ به شىء ذو مقدار، او عدد كالقُوى الّتى يصدُرُ عنها عمل متصّل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد، ففرض النّهاية و اللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، او عدد تلك الاعمال، و الّذى بحسب المقدار، يكون امّا مع فرض وحدة العمل لاتّصال[1] زمانه، او مع فرض الاتّصال فى العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته.

فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتّصاله، يُمكن ان ينقص الى غير النّهاية، لانّه قابلٌ للانقسام و الانفصال دائماً، لكنّه عند انفصال الاجزاء، يكون كما منفصلاً، فيكون لا نهاية، لا نهاية العدد.

و قوله: و الشّىءُ الذى له مقدار، اشارةٌ الى القسم الثّانى من الاقسام الثّلاثة، و الى الثّالث اشار بقوله: و امّا الشّىء الّذى يتعلّقُ به شىءٌ ذو مقدار، ففرض النّهاية و اللانهاية فى القوى، امّا بحسب مقدار عملها، او بحسب عدد اعمالها. فان كان بحسب عددِ اعمالها، فان كان اعمالها غيرُ متناهية، فالقوّة غير متناهية، و ان كانت متناهية، فمُتناهية، و ان كانت اكثر، كانت اقوى، و ان كانت بحسب مقدار العمل، فامّا ان يعتبرَ فيه وحدةُ العمل، او يكون عمل واحد، يقع فى ازمنةٍ مختلفةٍ، فان وقع ذلك العمل فى الزّمان الذّى فى غاية القصر بل فى الان، فالقوّة غير متناهية، و الّا فمُتناهيةٌ. و كلّما كان الزّمان اقصر، كانت القوّة اقوى،

و فيه نظرٌ لانّا لو فرضنا حركة قوة مئة ذِراع فى عشر ساعات، و حركةقوة أُخرى مأتى ذارع فى ساعتين، يلزمُ على ما ذكره انّ القوّة الاولى، يكون اقوى، و ليس كذلك، و الحقّ فى التّقسم ما ذكرنا، م.

۱ - «و اتّصال»، خ.

فالقُوى بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة اصناف: الاوّل، قوىً يفرُضُ صدور عمل واحدٍ منها فى ازمنةٍ مختلفة، كرماةٍ تقطعُ سهامهم مسافة محدودة فى ازمنه مختلفة. و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر. و يجبُ من ذلك ان يقع عمل غير المُتناهية لا فى زمان.

الثّانى، قُوىً يفرُض صدور عملٍ ما، منها على الاتّصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلفُ ازمنه حركات سهامهم فى الهواء و لا محالة تكون الّتى زمانها اكثر اقوى من الّتى زمانها اقلّ و يجبُ من ذلك ان يقع عمل غير المُتناهية فى زمانٍ غيرُ متناه.

و الثّالث، قوىً يفرضُ صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماة يختلف عدد رميهم و لا محالة تكون الّتى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من الّتى يصدُرُ عنها عدد اقلّ. و يجبُ من ذلک، ان يكون لعمل غير المُتناهية عدد متناه. فالاختلاف الاوّل بالشدّة، و الثّانى بالمدّة، و الثّالثُ بالعدّة.

و اذا تقرّر ذلک، فنقول: نبّه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتّصاف القُوى بالنّهاية و اللانهاية على الاجمال. و كان مُرادُه ما يختلفُ فى النّهاية و اللانهاية بحسب المدّة، او العدّة فقط و لذلک تمثّل بالمدّرة الّتى تتحرّک حركة متناهية بحسبهما، و بالسّماء الّتى تتحرّکُ حركة غير متناهية بحسبهما. و ذكر انّ المُتناهى و غير المُتناهى، يُقالان للقُوى باحد هذين الاعتبارين، مع انّهما قد يُقالان لغير المعنيين، يعنى يُقالان للكم و لما هو ذوكم.

* اشارةٌ *

«الحركاتُ الّتى تفعل حدوداً[١] و نقطاً هى الّتى يقع بها الوصل و البلوغ عن محرّک

---

١ - قوله: «و الحركاتُ الّتى تفعل حدودا»، الغرضُ بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان، ليست الّا المُستديرة و ذلک مبنىٌ على مقدّمتين: احديهما، انّ الزّمان مقدار الحركة، و الثّانية ان للزّمان لا بدايةَ له و لا نهاية له. و قد سلف بيانهما، فتكون الحركة الحافظة للزّمان، حركةٌ لا بداية و لا نهاية لها. فتلک الحركة امّا حركةٌ واحدةٌ مستديرة، او حركةٌ واحدةٌ مستقيمة، او حركات مختلفة، فهذه اقسامٌ ثلاثة. و القسمان الاخيران باطلان، فتعيّن الاول. امّا انّه لا يجوزُ ان يكون الحركة الحافظة مُستقيمة، فلانّ كُلّ حركة مُستقيمة مُنتهيةٌ الى السّكون، اذ المتحرّک بالاستقامة امّا ان

يذهب على استقامة الى غير النّهاية و هو محالٌ و الّا لزم وجود أبعاد غير متناهية، و اما ان يرجع او ينعطف فحينئذٍ تفعل تلك الحركة حداً معيّناً و نقطة هى نهاية الذّهاب، و بداية الرّجوع و الانعطاف. فيكون حركات مختلفة، لا حركة واحدة و قد فرضته حركة واحدة، هذا خلفٌ.

و فيه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم أنّ الحركة لو انعطفت، لانطفت عن الذّاهبة. لم لا يجوزُ ان يكون الحركة الذّاهبة و المُنعطفة واحدة على الاتّصال، فانّا اذا توجّهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف، فنحن نعلم بالضّرورة انّا اذا وصلنا الى زاويةِ الانعطاف، لم ينقطع حركتُنا، بل استمرّ على اتّصالها و امّا انّها يمتنعُ ان يكون الحافظة للزّمان حركات مختلفة، فلامتناع اتّصال الحركات المُختلفة من غير تخلّل السّكنات.

و الحجّة المشهورة فيه، انّ الحركات المُختلفة لها حدودٌ فى المسافة، فالمتحرّك الى حدٍّ من تلك الحدود، انّما يكون واصلاً اليه فى آن، لانّ الوصول آنىٌ، فانّه لو وقع فى الزّمان، ففى نصفه امّا ان يحصل الوصول او لا، فان لم يحصل، لم يكن ما فرضناه زمان الوصول، و ان حصل، لم يكن حصوله فى ذلك الزمان، بل فى نصفه. ثمّ اذا جاوز ذلك الحدّ، صار مُبايناً او مُفارقاً له. و المُباينة و المُفارقة، يحصلان فى آن فلا يخلو امّا ان يكون آن الوصول، عين آن المُفارقة و هو محالٌ.و الّا لزم ان يكون واصلاً مُفارقاً فى آنٍ واحد، او غيره. فامّا ان يتخلّل بين الانين زمان او لا. فان لم يتخلّل، يلزم تتالى الآنات و هو محالٌ، فانه لو اجتمع آنان، يحصل امتداد و الامتدادُ الزّمانى ينطبق على الحركة و المسافة، فيلزمُ وجود الجُزء الّذى لا يتجزىء، و ان يتخلّل بينهما زمان فهو زمانُ السّكون، لانّ المتحرّك فى ذلك الزّمان، لم يتحرّك الى ذلك الحدّ، اذ التّقديرُ انّه وصل اليه، و لا عنه لانّه ما ابتدء بالمُراجعة و المُفارقة.

و نقضها الشارح بالحدود المفروضة فى المسافة، حتّى يقال: المتحرّك الى كل حدٍّ يفرض فى المسافة، انّما يكون واصلاً اليه فى آن، الى آخر الدّليل.

ـ فان قلت: لا نُسلّم انّ المُتحرّك وصل الى الحدّ المفروض، فانّ الحدّ المفروض معدومٌ فى الواقع و الوصول الى المعدوم محالٌ، فضلاً عن الوصول فى آن.

ـ قلتُ: لا معنى للوصول الى الحدّ المفروض، الّا الحصول فى حيّز، بحيث اذا فرض ذلك الحدّ موجوداً كان الحصول فى ذلك الحيّز عنده. و الوصول بهذا المعنى ضرورىٌ و النّقضُ به لازمٌ. و انّما قيّد الحدود بالمفروضة، لانّه لو نوقض بالمسافة الّتى يكون فيها حدود بالفعل، فرُبما يلزم السّكنات فى مثل تلك المسافة، كما اورد الشيخ نقضين:

موصل يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل. فانّ الايصال، ليس مثل المُفارقة و الحركة و غير ذلک، ممّا لا يقع فى آن. ثمّ انّهُ يزول عنه كونه موصلاً فى جميع زمان مفارقة المُتحرّک للحدّ و يكون صيرورته غير موصل دفعةً و ان بقى زماناً لا ككون الشّیء مفارقاً و متحرّكاً. و الآن الّذى يصيرُ فيه غير موصل دفعةً، غيرُ الآن الّذى صار فيه موصلاً دفعة. و بينهما زمان كان فيه موصلاً و هو زمان السّكون لا محالة.»

يريدُ بيان امتناع اتّصال الحركات المُختلفة بعضهابعض، من غير ان يقع بينها سكونات ليبيّين به انّ الحركة الّتى هى علّة الزّمان وضعيّةٌ دوريّة.

و اعلم انّ القُدماء، اختلفوا فى هذه المسئلة، فذهب المعلّم الاوّل و اصحابه الى اثبات هذا السّكون و ذهب افلاطون و من تبعهُ الى نفيه. و لكلّ واحدٍ من الفريقين حججٌ و مُناقضات.

و الحُجّة المشهورة لمثبتيه، انّ المتحرّک الى حدّ ما بالفعل، انّما يصيرُ واصلاً اليه فى آن، ثمّ انّه اذا تحرّک عنه فلا محالة يصيرُ مُفارقاً، او مُبايناً له، بعد ان كان واصلاً اليه ايضاً فى آن، و لا يُمكن اتّحاد الآنين، لانّ ذلک يقتضى كون ذلک المُتحرّک فيه واصلاً مُبايناً معا. فاذن، هما مُتغايران و لا يُمكن تتالى آنين من غيرِ تخلّل زمان بينهما لما مرّ فى ابطال القول بالاجزاء الّتى لا تتجزّء. فاذن، بينَهُما زمان و المتحرّک المذكور، لا يُمكن ان يكون فى ذلک الزّمان متحرّكاً، لانّه ليس بمتحرّک الى ذلک الحدّ، و لا عنه، فاذن هو ساكن.

و هذه الحجّة ضعيفةٌ، لانّها بعينها قائمةٌ فى الحدود المفروضة فى المسافات المُتّصلة

الاول، انّا اذا ركبنا كُرة على دولاب دائم الحركة، و فرض فوقها سطح بسيطٌ، بحيث يلقاها عند الصّعود و الكُرة تصيرُ مماسة لذلک السّطح، ثمّ يصيرُ لا مُماسة فيلزم ان يكون بين الآنين سكون الثّانى، انّ المسافة اذا حصل فيها نقط بالفعل، بان كان بعضُها اسود و بعضها ابيض، او كان اجزائُها منضود على التماس يلزم الوقوفات عند تلک الحدود، و حاصلُ جواب الشيخ، التزام السّكون فيها.

و اورد الامام النّقض بمُماسة كُلّ كوكب، لنقطةٍ معينةٍ من الفلک المحيط بفلكه كما اذا كان فى التّدوير على اوج حامله، او فى حضيض التّدوير و حضيض حامله، و بوصل الكوكب الى الاوج و الحضيض و مسامتها لنقطة الاعتدالى. و هذه النّقوص ايضاً بحدودٍ مفروضة، م.

الّتی تقطعها حرکة واحدة. و قد ابطلها الشیخ فی «الشفاء»[1]، بان قال: مُبا ینة المتحرّ ک

---

۱ - قوله: «و قد ابطلها الشیخ فی «الشفاء»، لمّا کانت المُفارقة و المُباینة، هی حرکة الرّجوع، فهیهُنا آنان؛ آنٌ یقع فیها ابتداء الرّجوع، و آنٌ یصدق علی المتحرّ ک الرّاجع انّه مفارقٌ مباین. فلا شکّ انّه یصدُقُ علیه فی کُلّ آن، یفرض فی زمان الرّجوع انّه متحرّ ک مفارق. فان ارادوا بآنِ المُباینة هو الاوّل، فلا نسلّم المُغایرة بین الآنین لجواز ان یکون هذا الآن عینُ آنِ الوصول الّذی هو انتهاء الذّهاب، حتّی یکون هذا الآن فصلاً مشترکاً بین زمانی الحرکتین، اعنی؛ زمان الذّهاب و زمان الرّجوع.

فانّ نسبة الآن الی الزّمان، نسبة النّقطة الی الخطّ و کما انّ النّقطة عارضةٌ للخط، کـذلک الآن عارضٌ للزّمان و کما انّ النّقطة یُمکن ان یکون فصلاً مُشترکاً بین خطّین، ای تکون بدایة لخط و نهایة لآخر، کذلک الآن، یُمکن ان یکون فصلاً مشترکاً بین الزّمانین. و ان ارادوا بآن المُباینة هو الثّانی، فلا نُسلّم ان یکون الزّمان المُتخلّل بین آن الوصول و هذا الآن زمان السّکون، بل زمان الحرکة و هو بعض حرکة الرّجوع، فانّ کل آنٍ یفرض من آنات حرکة الرّجوع، یتخلّل بینه و بین آن ابتداء الرّجوع بعض حرکة الرجوع.

و وجه الامام، الحجّة بالوصول و اللاوصول، بانّ الحرکة الواصلة الی حدٍّ معیّن فالقوّة المحرّ کة الیه موجودةٌ حال الوصول، لاستحالةِ الوصول من غیرِ علة، و الوصول آنی لا کالحرکة، فانّها لا تقع فی الآن. و اذا زال الاتّصال عن القوّة المحرّ کة، یکون زوال الوصول فی آنٍ آخر و بین الآنین زمان السّکون.

و لا شکّ انّ الاعتراضَ واردٌ علیه ایضاً لجواز ان یکون الوصول فی آنٍ هو طرف الزّمان الذّی یحصل اللاوصول فی کُلّه. و قد صرّح به الشیخ حیثُ قال: و کذلک ان اوردوا بدل لفظ المُباینة اللامُماسة اذ لا فرق بین الوصول و المُماسة و اللاوصول و اللامماسة. و کان نقل هذا الکلام من الشارح، انّما هو للتّنبیه علی تزئیف توجیه الامام علی انّه حمل المحرّ ک الموصل علی القوّة المحرّ کة و حینئذٍ یکون التّعرض له و لوجوده فی آنِ الوصول، مستدرکاً فی الاستدلال، اذ یکفی ان یقال: الحرکةُ الواصلة الی حدٍ یکون وصولها الی ذلک الحدّ آنیٌ و زوال الوصول عنه فـی آخر. و امّا آن الوصول عن القوّة، فلا دخل له فی الدّلالة.

ثمّ انّ الشّارح قرّر الحجّة بمیلین، کما صرّح الشیخ فی «الشفاء» و «النـجاة» و تـقریرها: انّ الحرکة الموصلة الی حدّ، انّمایصدُرُ عن علة موجودة و تلک العلّة لها اعتباران: احدهما، کونها مُزیلة للمتحرّ ک عن حدٍّ ما مقرّبة له، الی الحدّ الّذی یتوجّهُ الآخر. و لیس بهذا الاعتبار میلاً اذ لا

معنى للميل و الميلان الّا الانصراف عن حدٍّ و التّوجه الى آخر.
و ثانيهما، كونها موصلةً الى الحدّ الّذى يتوجّهُ اليه. و من البيّن المكشوف، انّ معنى الاتّصال الى الحدّ غير التّقريب. و بهذا الاعتبار، يُسمّى ميلاً و ان كان الموضوع واحداً، فتلك العلّة موجودةٌ بهذا الاعتبار فى آنِ الوصول، لانّه علّة الوصول. و العلّة باقيةٌ مع بقاء المعلول. فاذا انصرف عن ذلک الحدّ، فلابُدّ من وجود ميلٍ آخر، لانّ حركة الذّهاب و حركة الرّجوع مُختلفان و يستحيلُ حصول الحركتين المُختلفين عن ميل واحد. و هذا الميل يوجدُ فى آن آخر و الّا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد، و انّه محالٌ. و بينهما زمانُ السّكون، لانتفاء الميل، لانّه لو وجد لكان امّا مقرّباً الى ذلک الحدّ فلا يكون واصلاً اليه و قد فرضنا الوصول اليه، هذا خلفٌ. و امّا ان يكون مُبعداً عنه، فيكون زايل الوصول و هو بعد لم يزل وصوله. فتعيّن انّه لا ميل له فلا حركة. و النّظر فى هذا التّوجيه من وجوه:
ـ احدها، انّ فى قوله: الحركةُ الموصلة انّما تصدُرُ عن علة، مساهلةٌ لانّ الميل آلةٌ للطّبيعة كما تقرّر، فكيف صار مصدراً للحركة؟ و قال: الحركةُ الموصلة، انّما توجد بسبب علة موجودة و لتلک العلّة اعتباران، لتخلّص عن الاشكال.
ـ ثانيها، انّه يكفى فى الاستدلال ان يُقال: وصول الجسم المتحرّک الى حدّ، انّما هو بسبب الميل المتحرّک، فلابُدّ ان يكون موجوداً فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبّب بدون السّبب. و القول بانّ له اعتبارين، يسمّى باحدهما ميلاً و لا يسمّى بالآخر، مستدركٌ لا دخل له فى الاستدلال. و يمكن ان يقال: انّه جوابُ سؤال و هو انّ الميل انّما ينبعثُ عن القوّة المُتحرّكة لاجل الحركة، فاذا انعدمت الحركة، فينعدم الميل، فكيف يوجدُ فى حال الوصول.
فاجاب بان الميل من شأنه، انّه مزيلٌ للجسم، عن حدٍّ موصلٍ الى حدٍ آخر، فاذا وصل الجسم، زال عنه الازالة و بقى الاتّصال الى الحدّ، فهو ينعدمُ فى حال الوصول من حيث الازالة موجودةٌ من حيث الاتّصال.
ـ و ثالثها، انّه لا حاجة فى الدّليل الى التّعرض للميل الاوّل، اذ يكفى ان يُقال: تحرّک الجسم الى حدّ، فوصوله الى ذلک الحدّ آنىٌ، ثمّ اذا تحرّک عن ذلک الحدّ، فقد زال وصوله و انّما يكون زوال وصوله و حركته عن ميل حادث و حدوثه ليس فى جميع زمان اللاوصول، و آنُ الوصول، و آن اللاوصول، و بينهُما زمان السكون.
و الجوابُ: ان ما قرّرهُ الشيخ، مبناهُ على امتناعِ اجتماع ميلين، فلابُدّ من التّعرض للميل الاوّل. و

للحدّ الّتی هی حرکته عنه، انّما یقعُ فی زمان کالحرکة. فان عنوا بآن المُباینة طرف زمان

امّا ما ذکرتُم، فهو دلیلٌ آخر فی الدّلالة و تعیین الطّریق غیرُ لازم.

ـ و رابعها، انّ هذه الدّلالة، یتمّ بدون المقدّمة القائلة بانّ المیل آنیٌ، لیس کالحرکة.

فنقول: هذا فی الحقیقة لیس مقدّمةٌ فی الدّلیل، بل جوابُ سؤال مقدّر، عسی ان یقال: المیل لا خفاء فی انّه مستمرٌ و یبقی زماناً کالحرکة، فلم لا یجوزُ ان یکون المیل زمانیاً کالحرکة؟

اجاب بانّه لیس کالحرکة، فانّهما و ان وقعا فی الزّمان الّا انّ المیل، یوجدُ فی الآن و یستمرّ، و الحرکةُ لا تقع الّا فی الزّمان.

ـ و خامسها، ان اردتُّم بقولکم: المیلُ علّة الوصول، انّه علةٌ موجبةٌ له، فهو ممنوعٌ و ان اردتّم انّه علّة معدّةٌ للوصول، فمسلّمٌ و لکن لا یلزمُ وجوده فی آنِ الوصول، لعدم اجتماع العلّة المُعدّة مع المعلول.

ـ و سادسها، انّه اذا وصل المتحرّک الی حدٍّ یتوجّهُ الیه، فلو وجب بقاء المیل الموصل فی ذلک الحدّ، لزم ان یکون الجسم، اذا تحرّک الی حیّزه الطّبیعی، یبقی المیل الموصل فیه ما دام فی حیّزه، لکنّهم صرّحوا بخلافه. و یُمکنُ ان یجاب عنه بان الحجر اذا تحرّک من الهواء الی حیّزه الطّبیعی، فلا شکّ فی بقاء ثقله و لکن ثقله مادام فی الهواء، کان مُزیلاً مقرّباً و بهذا الاعتبار، هو میل، فاذا وصل الی حیّزِهِ کان ثقله موصلاً و یبقی مادام فی حیّزه الطّبیعی، و الّذی زال، هو المیل من حیث انّه میل.

ـ و سابعها، انّ الثّابت امتناع اجتماع المیلین و امّا امتناع اجتماع المحرّک الموصل و المیل الثّانی، فممنوعٌ و ذلک لانّ امتناع اجتماع المیلین، لانّ احدهُما مقرّبٌ الی حد، و الآخر مبعدٌ عنه. و هذا لا یتأتی فی المحرّک الموصل. و جوابه: انّ من البیّن امتناع ان یکون جسم فیه بالفعل الاتّصال الی حدّ، و فیه بالفعل التّنحی عنه.

و ثامنها، انّ الحجر اذا تحرّک فی الهواء قسراً و ضربنا یدنا فی اثناء حرکته علیه، حتّی انزلناه، فلا شکّ انّ یدنا تحرّک بالمُشایعةف ی جهة النّزول. فلو سکن الحجر، وجب سکون یدنا ایضاً، لکن حرکة الید معلومةٌ قطعاً.

ـ و تاسعها، انّ الحرکة لمّا انحصرت فی الطّبیعة و القسریّة و الارادیّة، کذلک السّکون الّذی هو مُقابلها، منحصرٌ فی الاقسام الثّلاثة، فلو سکن الحجر المقسور فی الهواء، کان سکونه امّاطبیعاً، او ارادیاً و هو ظاهرُ الاستحالة التّخلخلیّة، م.

المُباينة، فليس يمتنعُ ان يكون ذلک الآن، هو بعينه آن الوصول، لانّه طرفٌ للحركة عن ذلک الحدّ و طرف الحركة يجوزُ ان يكون شيئاً ليس فيه حركة، و ان عنوا به آناً يصدُقُ فيه الحكم، على المتحرّک بانّه مُباينٌ فهو آن مغايرٌ لذلک الآن و يكون بين الآنين زمان، و لكن لا يكون المُتحرّک المذكور ساكناً فى ذلک الزّمان، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحدّ المذكور و بين الموضع المُباين لذلک الحدّ.

قال: و كذلک ان اوردوا بدل لفظة «المباينة» لا مُماسّة، فانّه يجوزُ ان يكون طرف زمان اللامماسّة مماسّة.

ثمّ اقام الحجّة على ذلک بانّ الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور، انّما تصدُرُ عن علّة موجودةٍ تسمّى باعتبار كونها مُزيلة للمتحرّک عن حدٍّ ما، مقرّبة الى حدّ آخر ميلاً. و تلک العلّة، هى علّة وصول المتحرّک الى الحدّ المذكور، لكن لا تُسمّى باعتبار الايصال ميلاً، فاذن هى موجودةٌ فى آن الوصول. و الميل من الامور الّتى توجدُ فى آن، و ليس من الامور الّتى لا توجدُ الّا فى زمان كالحركة.

و امّا المُباينة، فلا تحدث الّا بعد وجود ميل ثانٍ يحدث ايضاً فى آن و يبقى زماناً ما، فلا يكون الآن الّذى حدث فيه الميل الثّانى هو آن الوصول، لامتناع اجتماع الميلين المُختلفين فى جسمٍ واحدٍ كما مرّ. فاذن، بين الآنين زمان يكون المتحرّک فيه عديمُ الميل و بسبب عدم الميل، يكون ساكناً.

و بعد تقرير هذه المقدّمات، نعودُ الى تقرير المتن، فنقول: الشيخُ عبّر عن الحركات المُختلفة بالّتى تفعل حدوداً و نقطاً، و الحدُّ اعمُّ من النّقطة[١]، فانّ كلّ نقطة حدّ و لا ينعكس. و جميع الحركات المختلفة، تفعل حدوداً مثلاً الحركة فى الكيف، اذا كانت متوجّهة الى غايةٍ ما، ثمّ راجعة عنها. فانّها انّما تنتهى الى حدٍّ ما، ثمّ يرجع عنه، فهى قد

---

١ - قوله: «و الحدُّ اعمّ من النّقطة»، لمّا كان الدّعوى و هى انّ الحركات المُختلفة يمتنع ان تتّصل من غير تخلّل سكون غاية يتناولُ انواع الحركات، سواءٌ كان فى اين، او كمّ، او كيف، او وضع، كان الاولى ان يعبّر عن الحركات المُختلفة بالّتى تفعل حدوداً، لانّ كل حركة من الحركات، يتوجّهُ الى غاية فهى منتهى الى الغاية فهى فاعلة حداً، لكن ضمّ الشيخ النّقطة الى الحدود، لانّ البيان فى الحركة الاينيّة اسهل. و لذلک خصّص الدّعوى بعد ما عمّها، م.

فعل ذلک الحدّ.

و انّما اورد النّقطة بعد ذکرالحدود، لانّ البیان فی الحرکات الاینیّة المُختلفة الّتی تفعل مقطاهی نقط زوایا الانعطاف، او الرّجوع یکون اسهل و اوضح و انّما وصف تلک الحرکات بانّها هی الّتی یقعُ بها الوصول[۱] و البلوغ، لانّ الحرکة المُتوجّهة الی حدٍّ ما، انّما

---

۱ - قوله: «و انّما وصف تلک الحرکات، بانّها هی الّتی یقع بها الوصول»، هذا لیس بوصف للحرکات، بل هو محمولٌ علیها. فلو قال: انّما حمل علی الحرکات، کان اظهر. و انّما حملهُ علیها لانّ الحرکات الفاصلة للحدود، هی الحرکات المُنتهیة المُنقطعة. و الحرکات المُنقطعة و الحرکات المُنتهیة المُنقطعة واصلةٌ الی حدود من المسافة بالضرورة، ای یقع بها وصول الجسم الی حدودِ المسافة. و الیه اشار بقوله: لانّ الحرکة المتوجّهة الی حدّ، انّما ینقطع بالوصول الیه. و فیه مساهلةٌ لانّ الحرکة رُبما یتوجّه الی حدّ و یثبت دون ذلک الحدّ، نعم انقطاع الحرکة لا یکون الّا بالوصول الی حدٍ من حدود المسافة و ان لم یکن هو الحدّ الذی توجّهت الیه الحرکة و هذا لیس بیان فایدة تلک المقدمة فی الاستدلال، بل بیان صدقها. و الفائدة انّه لو اقتصر علی انتهاء الحرکات، فیُقال: الحرکةُ اذا انتهیت یکون انتهائها فی آن، ثمّ اذا ابتدئت حرکة اُخری یکون ابتدائها فی آن آخر و بین آنین زمان، لم یتمّ لجواز ان یکون آن ابتداء الحرکة الاُخری هو انتهاء الحرکة الاولی، فلابُدّ من الدّلالة علی تغایرهما. فقد بان لک انّ المُراد بالحدود فی قوله: هی الّتی تفعل حدوداً، حدودُ الحرکة و هی نهایاتها و انقطاعاتها، کما صرّح به الشیخ فی «الشّفاء». و هی قوله: هی الّتی یقعُ بها الوصول، ای وصول الجسم المتحرّک الی الحدود، ای حدود المسافة، و ذلک ظاهرٌ.

و امّا قوله: فالحرکة الّتی یقع بها وصول بالفعل، فهی منقطعةٌ منتهیة. فهو عکس المقدّمة المذکورة، ای الحرکة الواصلة الی حدٍّ من حدود المسافة المُنقطعة منتهیة. و انت تعلمُ انّ اتمام البرهان، لیس یتوقّفُ علی هذا العکس، مع انّ ما تقدّم من التّعرض واردٌ علیه. و لعلّه انّما ذکره لانّ قوله: هی الّتی یقع بها الوصول، دالٌ علی الحصر و المساواة، لکن من الجایز ان لا یکون هذا المفهوم مراداً. و انّما المُراد منطوقه فقط، او للتّنبیه علی ان وجود حدود المسافة یستدعی وجود حدود الحرکة و هو ممنوعٌ. غایة ما فی الباب، انقراض الحدود فی الحرکة، و امّا وجود حدّ فی الحرکة، حتّی ینقطع تلک الحرکة و یبتدء حرکة اُخری مخالفة لها، فلا.

و امّا قوله: و الحرکةُ الواحدة الّتی لا تنقطعُ لا یقع بها وصول الّا بالفرض، فهو عکس نقیض العکس. و لیت شعری، اذا لم یثبت وصول الحرکة الواحدة، کیف ینتقض الحجّة المشهورة

تنقطع بالوصول اليه، فالحركةُ الّتى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة و الحركةُ الواحدة الّتى لا ينقطعُ لا يقع بها وصول الّا بالفرض. و انّما ذكر المحرّك الموصل بقوله: «عن محرّك موصل»، لانّ الحجّة المُعتمدة عليها عنده هى المبنيّة على امتناع اجتماع المحرّكين المختلفين، اعنى المليلين. و لم يسّم المحرّك الموصل بالمليل، لانّه انّما يسمّى ميلاً باعتبار آخر، كما مرّ و انّما وصف المُحرّك بانّه يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل، ليستدلّ بذلك على وجوده فى ذلك الآن.

و اشار الى امكان وجوده فى آن، بقوله: «فانّ الايصال ليس مثل المفارقة[1] و الحركة و غير ذلك ممّا لا يقع فى آن»، ثمّ اثبت بعد ذلك الآن الثانى[2]، بقوله: «ثمّ انّه يزولُ عنه

بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة. و ما ذلك الّا تناقضٌ محض، م.

١ - قوله: «و اشار الى امكان وجوده فى آنٍ بقوله: فانّ الايصال ليس مثل المُفارقة»، هذه اشارةٌ الى امكان الوجود، بعد الاستدلال على الوجود. و هو هذيانٌ و الاولى ان يقال: انّه جوابٌ لسؤالٍ ذكره فى الميل، م.

٢ - قوله: «ثمّ اثبت بعد ذلك الآن الثانى»، لمّا كان حاصل الدّليل انّ هيهُنا آنين؛ آنُ الوصول، آن اللاوصول و بينهُما زمان السّكون و فرغ عن اثبات الآن الاوّل، شرع فى اثبات الآن الثانى. و انّما قال: يزولُ عن المحرّك كونه موصلاً، لانّ المحرّك الموصل اصلى و هو الطّبيعة او الارادة، او القاسر، و غيرُ اصلى و هو الميل. و الميل و ان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول، الّا انّ الّطبيعة ـ مثلاً ـ باقيةٌ و زال عنها الايصال.

و لقائل ان يقول: حمل المحرّك الموصل فيما سبق على الميل، و الضّميرُ فى قول الشيخ: «ثمّ انّه يزول عند كونه موصلاً»، يرجعُ الى ذلك المحرّك، فحمله هيهُنا على الطّبيعة يُنافى ذلك، و لهذا حمل الامام المحرّك الموصل على القوّة الجسميّة، فانّ القوّة الجسميّة فى آن الوصول، موصلةٌ بالفعل، ثمّ يزول عنها الوصول فى زمان المُفارقة و الآن الذى يصيرُ غير موصلة، غير الآن الّذى يصيرُ فيه موصلة، فبينهما زمان سكون، و قد مرّ ما فيه.

و الصّوابُ ان يقال: اذا زال وصول الجسم المتحرّك الى الحدّ المتوجّه اليه، و فارقة فيه، فهناک امران: انعدام الميل بالمرّة، و زوال الايصال عنه، لكن لم تثبت بعد ان الميل الاوّل يمتنعُ ان يوجد فى زمان المُفارقة، و زمان الوصول ثابتٌ بالفرض. و الكلامُ يتمّ من غير حاجةٍ الى اثبات انعدام الميل، فلهذا لم يقل: ثمّ ينعدمُ فى جميع زمان مُفارقته المتحرّک عن الحدّ، و ذلك لانّ

المتحرّك الموصل، موجودٌ فى آن الوصول. ثمّ زوال الوصول، انّما هو بسبب الحركة الثّانية، و الحركة الثّانية انّما هى بسبب الميل الثّانى و ميلُ الثّانى، لا يكون فى آن الوصول و الّا لاجتمع الميلان المُختلفان فى آن و هو محالٌ، بل فى آنٍ آخر فيه اللاوصول.

و غاية تقريرُ كلام الشارح فى اثبات الآن الثانى، ان يُقال: زوال الوصول و ان استمرّ زماناً الّا انّ حدوثه آنىٌّ، لانّ الميل الموصل موجودٌ فى زمان، ثمّ صار غير موصل فى زمانٍ آخر، فلابُدّ ان يكون بين الزّمانين آنٌ، فذلک الآن، لا يجوزُ أن يكون آنُ الوصول و لا آن اللاوصولٍ لامتناع ارتفاع النّقيضين، و لا يجوزُ ايضاً ان يكون آنُ الوصول، لانّ السّبب الموصل فى زمان الوصول، موجود و الشّىءُ الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم. و الواردُ الّذى يُوجب انعدامه، هو الميل الثّانى الّذى هو ضدّه فما لم يطره الميل الثّانى، لم ينعدم السّبب الموصل و حصول الميل الثانى، لا يكون فى جميع الزّمان اللاوصول، بل فى طرف الزّمان اللاوصول الّذى هو الآن، الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانّه معلوله.

و فيه نظرٌ، لانّ الّذى ثبت انّ الوصول آنىٌ و امّا استمرارُهُ فى زمان، فيتوقّفُ على سكونه ضرورة انّه اذا فارق الحدّ لم يبق الوصول، فلو اثبت الوصول لذلک لدارت الحجّة.

ثمّ هب انّ السّبب الموصل، موجودٌ فى زمان، لكن لا نُسلّم انّه ينعدم اذا صار غير موصل، فاذا كان محركاً موصلاً و زال التّحريک و لم ينعدم، فلم لا يجوزُ ان يزول الاتّصال ايضاً و لا ينعدمُ فضلاً عن محاولة سبب عدمه. سلّمناهُ لكن انعدام الشّىء كما جاز ان يكون بطريان الضّد، كذلک يجوزُ ان يكون بانتفاء شرط، و وجود مانع.

ثمّ لو ثبت وجود الميل الثّانى فى آنٍ هو لا يكون آنُ الوصول، لوجود الميل الاوّل فيه و امتناع اجتماع الميلين، فلا حاجة اذن الى قوله: و كان اللاوصول الّذى هو معلوله حاصلاً معه. و ايضاً كفى ان يقال: اللاوصول آنىٌّ، لانّ السّبب الموصل موجودٌ و لا ينعدمُ الّا بحدوث ميل آخر فى آنٍ فيه اللاوصول، لانّه معلوله، فلا حاجة الى باقى المقدّمات اصلاً. و الحاصلُ انّ اثبات الآن الثّانى يُمكنُ بطريقين: احدهما، ان يُقال: زوال الوصول، انّما هو بالميل الثّانى، و الميل الثّانى آنىٌّ فيكونُ هناک آنٌ فيه الميل الثّانى و هو ليس آنُ الوصول و الّا لاجتمع فيه الميلان، بل آنٌ آخر، فيكون بين الآنين زمان.

و الطّريق الثانى، انّ الوصول انّما يزولُ بالميل الثّانى و هو يحدثُ فى زمان اللاوصول، بل فى آنٍ ابتدائه فيكون فى هذا الآن اللاوصول، فهو لا يكون آنُ الوصول فلو اثبت الآن الثّانى بالطّريق

كونه موصلاً»، الى قوله: «لا ككون الشّىء مُفارقاً و متحرّكاً»، و انّما قال: يزول عن المحرّك كونه موصلاً، مع انّ المُحرّك القريب، اعنى الميل الاوّل، لا يكون باقياً عند مُفارقة المتحرّك للحدّ، لانّ المحرّك الاصلىّ الّذى ينبعثُ الميل عنه، اعنى الطبيعة او الارادة او القوّة القاسرة، رُبّما يكون باقياً و يزول عنه ما هو بسببه كان محرّكاً و هو الميل.

و اشار بقوله: «فى جميع زمان مفارقة المتحركّ للحدّ»، الى انّ الزّوال المذكور انّما يكون فى جميع ذلك الزّمان حاصلاً. و اشار بقوله: «و تكون صيرورته غير موصل دفعة و ان بقى زماناً»، الى وجود الزّوال فى الآن، هو مبدءُ ذلك الزّمان. و ذلك لانّ الشّىء اذا كان موصلاً فى زمان، ثمّ صار غير موصل فى زمان آخر، فلابُدّ من آن يفصل بين الزّمانين و لا يجوزُ ان يكون الشّىء فى ذلك الآن، لا موصلاً و لا غير موصل، لامتناع خلّوه من النّقيضين، و لا يجوزُ ان يكون موصلاً، لانّ الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه، فانّه لا يزول.

و الواردُ اذا كان ممّا يوجد فى آنٍ كان، لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل. فكان اللاايصال الّذى هو معلوله ايضاً حاصلاً معه. و انّما لم يذكر المحرّك الثّانى [1] اعنى الوارد

الاوّل، لم يحتجّ الى اثبات الايصال، و ان اثبته بالطّريق الثّانى، فالحجّة ليست مبنيةً على امتناع اجتماع الميلين، بل يكفى ان يقال: انّ اللاوصول، ليس آنُ الوصول و الالكان الجسم واصلاً غير واصل فى آنٍ واحد، و هو محال، م.

١ - قوله: «انّما لم يذكر المحرّك الثانى»، لما ذكر انّ هذه الحجّة مبينةٌ على امتناع اجتماع الميلين و ذلك انّما يكون لو اثبت ميلين، لكن الشّيخ ذكر المحرّك الموصل و هو الميل الاوّل و لم يذكرالميل الثّانى، بل اقتصرَ على انّ اللاوصول آنىٌ فزعمَ انّ الحجّة تمشى من غيرِ حاجةٍ الى ذكر الميل الثّانى، لانّ الميلين المُختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بناناً على القائده المشهورة و هى انّ التّقابل بالذّات انّما هو بين الايجاب و السّلب و امّا تقابل الضدّين و غيرُهما، فليس لذاتيهما، بل لانّ كُل واحدٍ منهما، يستلزمُ عدم الآخر فالميلان انّما يتقابلانِ لاستلزام كُلّ واحدٍ منهما عدم الآخر و لمّا كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاوّل و الميل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثّانى فان ذكر المُتقابلين بالذّات مغنٍ عن ذكر المُتقابلين بالعرض .

و لعلّ المُراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرّك الثّانى، لانّ الحجّة لا تحتاج الى اثباته،

المُتجدّد لانّ الحجّة تتمشّى من غير ذلک. فانّ الميلين المُختلفين، ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما، بل لانّ كلّ واحدٍ منهما، يستلزم عدم الآخر. و لمّا كان وجود الميل الاوّل ممتنعُ الاجتماع مع عدمه، اكتفى بذكرِ عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى. ثمّ اشار الى تغاير الآنين، بقوله: «و بينهُما زمان كان فيه موصلاً» و ذلک لانّ الميل الثّانى، لم يتجدّد فيه بعد و انّما قال: «و هو زمان السّكون لا محالة»، لانّ سبب الحركة أعنى الميلين معدومان[۱] و هيهُنا قد تمّ الحجّة.

قال الفاضل الشارح: انّها مبنيّةٌ على استحالة تتالى الآنات. و فيه اشكال، و هو انّ عدم الآن، يكون امّا على التّدريج او دفعةً. و الاوّلُ باطلٌ و الّا لصار الآن زمانيّاً[۲] و الثّانى يقتضى ان يكون آن عدمه متّصلاً بآن وجوده، فيلزم تتالى الآنين.

قال: و اجاب الشيخ عنه فى «الشفاء» بان قال: قولُكم عدم الآن امّا ان يكون على التّدريج، او دفعة تقسيم غيرُ منحصر، لانّ هُناک قسماً ثالثاً[۳] و هو ان يكون عدمه فى

فانّ كون زوال الايصال آنياً موقوفٌ على اثباته، على انّ ذكر المُتقابلين بالذّات ليس مغنياً عن ذكر المُتقابلين بالعرض، بل الامر بالعكس. و لو قال: زوال الوصول، ملزومٌ للميل الثّانى، فيكون ذكره كذكره، لاصاب و كفى، م.

۱ - قوله: «لانّ سبب الحركة، اعنى الميلين معدومان»، لقائل ان يقول: لمّا كان الاتّصال متحققاً فى زمان السّكون، كان الميل الاول الّذى هو الموصل موجوداً فكيف يكون الميلان معدومين.

و الجوابُ ما مرّ من انّ الّسبب المحرّک الموصل، انّما سمّى ميلاً لانّه مبعدٌ مزيلٌ عن الحدّ، و لا شکّ أنّ ذلک السّبب بهذا الاعتبار، معدوم، فيكون الاوّل ايضاً معدوماً. و هذا لا يُنافى وجود السّبب الموصل لتغاير الاعتبارين،م.

۲ - قوله: «و الّا لصار الآن زمانياً»، لانّ الآن انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد، فيكون زماناً لا زمانياً، م.

۳ - قوله: «لانّ هُناک قسماً ثالثاً»، فانّ الآن حدٌّ مشترکٌ بين زمانين، فاذا انتفى الزّمان الاوّل بطرفه، فعدم ذلک الآن واقعٌ فى كُلّ جزءٍ من أجزاء هذا الزّمان الثّانى و لا استحالة فى ان يكون الشّىء معدوماً فى زمان و قبل ذلک الزّمان موجوداً.

و امّا قوله: و لا يستحيلُ ان يتّصف الشّىء بصفة فى زمان و يكون فى الآن الّذى هو طرف ذلک

جميع الزّمان الّذى بعده.

ـ فلو قال السّائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتّى يُقال: انّه فى جميع الزّمان الّذى بعده، بل عن ابتداء عدمه. و معلومٌ انّ ذلك، ليس فى جميع الزّمان الّـذى بعده،

ـ لكان جوابه: انّ آن ابتداء الزمان الّذى هو فى جميعه معدومٌ ليس آناً آخر، بل هو عين ذلك الآن. و لا يستحصلُ ان يتّصف الشّئ بصفة فى زمان، يكون فى الآن الّذى هو طرف ذلك الزّمان على خلاف تلك الصّفة.

قال: هذا تقرير كلام الشيخ، و الاشكال باقٍ عليه من وجهين؛

الاوّل، انّ حصول الشىء او عدمه على التّدريج غير معقول، لانّ زمان الحصول حينئذٍ يحتملُ الانقسام، ففى الجزءِ الاوّل منه مثلاً ان لم يحصل شىء، لم يكن الحصول فى كلّ ذلك الزّمان، بل فى بعضه. و قد قيل: فى كلّه، هذا خلفٌ و ان حصل شىء و كان الحاصل هو الّذى سيحصل فى الجُزء الثّانى بعينه، كان ذلك حصول شىءٍ عـلى التّـدريج، بـل حصول اشياءٍ كثيرة فى اجزاء ذلك الزّمان. و اذا ثبت ذلك، ثبت انّ عدم الآن المفروض، انّما يحصل دفعةً(١) ثمّ يستمرّ بعد ذلك زماناً، فانّ كلّ حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من

الزّمان على خلاف تلك الصّفة. فلا ينطبقُ على ما نحن فيه، لانّ الآن و ان اتّصف بالعدم فى زمانٍ الّا انّه ليس فى طرف ذلك الزّمان على صفة الوجود، بل هو بعينه طرف ذلك الزّمان و الّا لكان آن آخر، م.

١ ـ قوله: «و اذا ثُبت ذلك، ثُبت انّ عدم الآن المفروض انّما يحصل دفعةً»، لو استدلّ عـلى ذلك بانّ وجود الشّىء و عدمه على التّدريج غير معقول. فلم يكن عدم الآن المفروض على سبيل التّدريج، بل يكون دفعةً و فى آن، فيستلزمُ تتالى الآنات، فلا حاجة اذن الى قوله: فانّ كُل حاصل بعد ما لم يكن، فلابُدّ له من اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه. على انّه ليس يلزمُ من امتناع الحصول التّدريجى ان يكون دفعياً كما صرّح به الشيخ. و لو استدلّ على ذلك بقوله: فانّ كُلّ حاصل بعد ما لم يكن، فبيان امتناع الحصول التّدريجى مستدركٌ اذ لو ثبت هذه القضيّة كفت فى استدلال، لكنّه ان اراد باوّل الحصول آن الحصول، فلا نُسلّم ان كُلّ حـادث يكـون لحدوثه آن يكون موجوداً فيه، فانّ الحركة حادثة و ليس لها اوّل حدوث هى موجودة. و ان اراد انّه يوجدُ فيه زمان هو اوّل ازمنة الحصول، فمسلّمٌ، لكن من اين يلزم تتالى الآنات؟ م.

اوّل حصول يكون هو حاصلاً فيه، و يلزمُ من ذلک تتالى الآنين.

الثّانى، لو سلّمنا صحّة هذا التّقسيم و هو ان يكون عدم الآن حاصلاً فى جميع الزّمان الّذى بعده، من غير ان يكون لذلک الزّمان طرف هو فيه معدوم، فلم لا يجوزُ ان يقال: اللاممِاسّة حاصلةٌ فى الزّمان الحاصل بعد آنِ المُماسّة؟ مع انّه ليس لزمان اللامُماسّة طرفٌ غير آن المُماسّة. و حينئذٍ يكفى هُناک آنٌ واحد و تبطل الحجّة.

اقول: على الوجه الاوّل[1] معنى الحصول على التّدريج، هو حصول الشّىء الّذى له

---

۱ - قوله: «على الوجه الاول»، الشّىءُ امّا أن يحصل على سبيل التّدريج او لا، و معنى الحصول على التّدريج، حصول ما له هويةً اتّصاليةً يمنع ان لا يقع الّا فى زمانٍ بل لابُد و ان ينطبق على اتّصال الزّمان، كما فى الحركة. و حصول الحركة، ليس حصول اشياءٍ كثيرةٍ فى اجزاء الزّمان، لانّه للحركة اجزاء، و لا للزّمان اجزاء، بل ليس الّا حصول شىءٍ واحدٍ فى زمان واحد، نعم لو يفرض للزّمان اجزاءٌ ينفرض فى الحركة ايضا اجزاء تكون فى تلک الاجزاء من الزّمان لكنّه ليس يلزمُ ان يكون حصول الحركة فى الواقع حصول اشياءٍ متعددةٍ فهذا هو الحصول التّدريجى و هو حصول فى الزّمان لا فى طرفه.

و امّا الحصول لا على التّدريج، فهو امّا الحصول فى طرف الزّمان و هو الآن لا فى الزّمان، و امّا الحصول فى الزّمان دون الآن، او الحصول فى الزّمان و طرفه. و فى معنى الحصول فى الزّمان، لا على سبيل التّدريج ان لا يوجد فى ذلک الزّمان آن الّا و ذلک الشّىء حاصلٌ فيه ككون الشّىء متحركاً، فانّ هذا لا يصدقُ على الجسم فى طرف الزّمان لانّ الحركة زمانيةٌ، نعم يصدق على الجسم، فى كُل آن يفرض من آنات زمان حركته و التّمثيل باللاوصول، يُنافى ما تقدّم من انّ اللايصال واقعٌ من الآن الفاصل، و ما تأخّر من قوله فى الفايدة: فان كون الشّىء غيرُ موصل قد يقع فى آنٍ كما يقعُ فى زمانٍ فلا فرق بينه و بين الكون و التّربيع و التّثليث، فانّها قد يحدث فى الآن و تستمر. و قد ظهر ممّا ذكرنا انّ بين معنى الحصول التّدريجى و الدّفعى، واسطةٌ فانّ الحصول الدّفعى هو الحصول فى الآن، و مقابله ليس هو الحصول التّدريجى، بل الحصول فى الزّمان و الحصول فى الزّمان، لا ينحصرُ فى الحصول التّدريجى، بل يكون على وجهين؛ احدهما، حصول ما له هوية اتّصالية ينطبق على الزّمان و هو الحصول التّدريجى. و الآخرُ حصول فى الزّمان لا على وجه الانطباق، بل على وجهٍ يوجد فى كُلّ آنٍ يفرض فى ذلک الزّمان، فالحصول الزّمانى اعمٌ من التّدريجى و غيره. و هذا القسم واسطةٌ بين الدّفعى و

هويّة اتّصاليّة، لا يُمكن ان تتحصّل الّا فی زمان کالحرکة و ما یتبعها، فانّ تلک الهویّة، یمتنعُ وجودها دفعةً، و لا یلزمُ من ذلک ان یکون حصولها حصول اشیاءٍ کثیرة فی اجزاء ذلک الزّمان، لانّها من حیث هویّتها، لیست بملتئمة عن اشیاءٍ کثیرة، بل هی شیءٌ واحدٌ

التّدریجی، فلا یلزمُ من ان لا یکون عدم الآن تدریجیاً ان یکون دفعیاً لجواز ان یکون زمانیاً لا تدریجاً، بان یکون حصوله فی جمیع الزّمان الّذی بعده.

و ممّا یوضّحه انّ نسبة الآن الی الزّمان، نسبةُ النّقطة الی الخط، غیر ان النّقطة رُبما یکون فاصلاً و الآنُ لا یکون الّا واصلاً، فکما انّ النّقطة یوجدُ فی طرف الخطّ فقط و لا یوجد فی نفس الخط و لا یلزمُ منه ان یکون للخطّ طرفٌ آخر یکون عدم النّقطة واقعاً فیه، فکذلک الآن طرفٌ للزّمان و معدومٌ فی جمیع الزّمان، لیس فی طرف آخر للزّمان.

و تحریر جواب شبهة الامام: انّا نختارُ انّه یوجدُ فی الجزء الاوّل من الزّمان شیء من الحرکة، و کذلک فی الجُزء الثّانی شیءٌ آخر، لکن لا یلزمُ منه ان یکون الموجود أشیاءٌ متعددة. و انّما یلزمُ ذلک لو کان للزّمان اجزاءٌ موجودة بالفعل، بل الزّمان شیءٌ واحدٌ له هیئةٌ اتّصالیة، و الحرکةُ ایضاً متصلةٌ واحدةٌ منطبقةٌ علیه. او نقول: نختار انّه لیس یحصل فی الجُزء الاوّل من الزّمان شیءٌ من الحرکة.

قوله: فلم یکن حصول الحرکة فی کُلّ الزّمان بل فی بعضه، قلنا: لا نُسلّم هذه الملازمة و انّما یلزم ان لو کان للزّمان جزءٌ واقع و لم یحصل جزءٌ من الحرکة فیه، لکن صدق هذه القضیّة بانتفاء الجُزء من الزّمان و الحرکة لا بانتفاء الحرکة.

و اعترض علی الحجّة المبنیة علی المیلین، بمنع وجود المیل، ثمّ بمنع امتناع میلین مختلفین، ثمّ بتجویز وجودهما فی زمانین، بان یقال: المیلُ الثّانی، یحدث فی جمیع الزّمان الّذی بعد زمان المیل الاوّل، کما جاز ان یکون عدم الآن فی جمیع الزّمان الّذی بعده، فهذا تجویز وجود المیل الثّانی فی زمان المیل الاوّل فی زمان و ان یکون بینهما آن لا یوجدُ ان فیه او یوجد أحدهما. و نقلُ هذا الاعتراض، لیس علی الوجه الّذی ذکره الامام، فانّه قال: لم لا یجوزُ ان یحدث المیل الثّانی فی جمیع الزّمان الحاصل بعد آن المیل الاوّل من غیر ان یکون لذلک الزّمان طرفٌ سوی ذلک الآن یحصل فیه اول وجود المیل الثّانی، کما انّ عدم الآن فی جمیع الزّمان الّذی بعده من غیر ان یکون لذلک الزّمان طرفٌ یحصل فیه اوّل ذلک العدم، فلا یلزم وجود آنین. و هذا الوجهُ بالاعتراض، انسب علی انّ التفصی عن هذهِ الاعتراضات ظاهرٌ بعد الاحاطة بما مرّ، م.

من شأنه قبول القسمة الى اجزاء. فهى قبل عروض القسمة، لا تكون الّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان و لا يكونُ لذلک الزّمان طرف يوجدُ ذلک الشّىء فى ذلک الطرف، لانّ وجودهُ ممتنع الحصول فى طرف زمان، بل واجبٌ ان يحصل مقارناً لجميع ذلک الزّمان. و امّا بعد عروض القسمة، فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلک الزّمان شيئاً بعد شىء. و هذا الاعتبار لا يُنافى الاعتبار الاوّل. فهذا هو الحصول على التّدريج و يقابلُه ما يحصل لا على التّدريج، بل امّا فى طرف زمان فقط كوصول المُتحرّک على مسافة الى مُنتصفها مثلاً، و امّا فى زمانٍ لا بمعنى ان يكون له اتّصال منطبق على ذلک الزّمان، بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلک الزّمان آن الّا و يكون ذلکَ الشّىء حاصلاً فيه. و هذا القسمُ ينقسمُ الى ما يكون حاصلاً فى الآن الّذى هو طرف حصوله كالكون و التّربيع، و الى ما لا يكون حاصلاً فى ذلک الآن، كاللاوصول و ككون المُتحرّک على مسافة فيما بين طرفيها.

فانّ جميع ذلک انّما يحصل فى زمان و فى طرفه او فيه دون طرفه، و لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة، و حكم بانّ عدم الآن، انّما يحصل فى جميع الزّمان الّذى يكون ذلک الآن طرفه. و يتبيّن ذلک، من تصورّ النقطة. فانّ الحكم بانّ النّقطة موجودةٌ هناک، صادقٌ على طرف الخطّ المتّصل، و ليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتّصل. و امّا الحُكم بانّها ليست بموجودةٍ هُناک، فصادقٌ على نفس الخطّ، و ليس بصادق على طرفه. و لا يلزمُ من ذلک ان يكون للخطّ طرفٌ آخر، غيرُ النّقطة يصدق عليه الحكم بانّها ليست بموجودةٍ هناک.

و على الوجه الثانى، انّ ذلک، يقتضى تزييف الحجّة المشهورة المذكوره فى صدر هذا الفصل. و لا يقتضى تزييف الحجّة الّتى اعتمد الشيخ عليها، فانّ آن المُماسّة الّذى يجبُ ان يكون السّبب الموصل موجوداً فيه، لا يمكن ان يكون مبدأ زمانٍ يزولُ فيه عن السّبب كونه موصلاً لانّ ذلک الزّوال، مفتقرٌ الى حدوث سبب متجدّد لا يُمكن اجتماعه مع السّبب الاوّل. و السّببان ليسا من الموجودات الّتى تحصل فى ازمنة دون اطرافها، و لا ممّا لا يوجدُ الّا فى اطراف الازمنة، و لا ممّا يكون منطبقة على ازمنتها، فهُما اذن ممّا يُوجدُ فى الازمنة، و فى اطرافها.

و الفاضل الشارح، توهّمَ انّ الشيخ انّما اورد الحجّة المشهورة فى الكتاب. و لذلک تعجبّ من ايراده ايّاها بعد تزييفها فى «الشفاء». و الدّليل على انّ الشيخ لم يقصد الحجّة المشهورة اشتمالُ تقريره على ذكر المحرّک الموصل، و اشارتُه الى وجوده فى آن

المماسّة.

و سبب توهّم هذا الفاضل، هو انّ الشيخ لم يتعرّض لذكر السّبب الثّانى، بل اقتصر على ذكر معلولِهِ و هو زوال السّببيّة عن السّبب الاوّل. ثمّ انّ الفاضل الشارح، اعترض على هذه الحجّة بانكار وجود الميل اوّلاً، ثمّ بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانياً، ثمّ بتجويز وجودهما فى زمانين مُختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجدُ فيه امّا احدهما او كلاهُما.

و فيما مرّ من الكلام، فى كلّ واحدٍ من هذه المواضع كفاية.

قوله : «فكلّ حركة فى مسافة، تنتهى الى حدّ ما تنتهى الى سكون، فتكون غير الحركة الّتى بها يستحفظ الزّمان المتّصل. فالحركة الوضعيّة، هى الّتى بها يستحفظ الزّمان المُتّصل و هى الدّوريّة.»

لمّا فرغ من اثبات السّكون بين الحركتين المُختلفين، شرع فى المطلوب من ذلک و هو بيان انّ الحركة الحافظة للزّمان دوريّة.

و تقريره: انّ كلّ حركة فى مسافة[1] تنتهى تلک المسافة الى حدّ، و تنتهى تلک الحركة الى سكونٍ لما تقدّم، فهى غيرُ الحركة الحافظة للزّمان، لانّ الزّمان الّذى هو مقدارُ الحركة على ما مرّ لا اوّل له و لا آخر، كما مضى بيانه. فالحركةُ الّتى هى مقدارها يجبُ ان لا يكون لها اوّل و لا آخر، لكنّ الحركات الّتى لا تخلفُ تكون امّا مستقيمة، و امّا مستديرة كما سبق بيانه. و المُستقيمة، لا يمكن ان تتّصل دائماً، لوجوب تناهى المسافات المُستقيمة و فاذن هى وضعيّة دوريّة.

و اعلم انّ القائلين بنفى السّكون بين الحركات المُختلفة، يسندون الزّمان ايضاً الى

---

١ - قوله: «و تقريرُهُ انّ كُلّ فى مسافة»، المُراد بهذه الحركة، الحركة المختلفة، كأنّه قال: كل حركة من الحركات المختلفة، اعنى الّتى لها حدودٌ ينتهى الى سكون، فهى لا يحفظ الزّمان. و امّا الحركات الّتى لا تخلفُ فهى امّا مستقيمة أو مستديرة و الحصر ممنوعٌ، لانّ الحركة على سطح مُربّع ـ مثلاً ـ لا حركةٌ واحدةٌ، مع انّها ليست بمستقيمة و لا مستديرة، اللّهم ان يستدعى حدود المسافة و الحركة، و فيه ما فيه، م.

الحرکة المُستدیرة دون غیرها، لامتناع اتّصال الحرکات المُختلفة بعضها ببعض، بحیث یصیرُ المجموع حرکة واحدة. و الزّمان اذ هو شیءٌ واحدٌ متّصلٌ، یجبُ أن یکون مستنداً الی ما هو مثله فی الاتصّال الواحد انّی، فاذن الحرکة الحافظة للزّمان متّصله دائما. و لا حرکةٌ متّصلة دائماً سوی الدّوریّة. و قد ظهر من ذلک انّ هذا المطلوب، لا یفتقرُ الی اثبات السّکون المذکور کلّ الافتقار.

* فائدةٌ *

«انّما یجبُ ان یُقال: صار غیر موصل، و لایجبُ ان یقال: ما یقولون صار مُفارقاً، لانّ الحرکة و المُفارقة الّتی هی الحرکة، منسوبةٌ الی ما یتحرّک عنه لیس یقع دفعةً، و لا فیهما ما هو اوّل حرکة و مفارقة، و ان یزول کونه موصلاً واقع دفعةً.»

هذه الفائدة، متّصلةٌ بالفصل المُتقدّم و هو انّ الجمهور یقولون فی حجتّهم الّتی حکیناها عنهم، اعنی الّتی زیّفها الشیخ عند اثبات الآن الثانی: انّ المُتحرّک یصیر بعد الوصول مُفارقاً.

و قد ردّ علیهم من یُنازعهم فی مطلوبهم، بانّ المُفارقةَ عبارةٌ عن الحرکة منسوبة الی الی ما یتحرّک عنه. و الحرکةُ لیست تقع دفعةً، بل فی زمان. و لا یوجد فیها شیءٌ هو اوّلها، لانّ کلّ جزءٍ یوجدُ منها، فانّه ینقسمُ ایضاً الی اجزاء یتقدّم بعضها علی بعض. و هکذا حال المُفارقة و ما یُشبهها، فاذن لا یصحُّ ان یقال: صار المُتحرّک مفارقاً، ای مُباینا فی آن، بل یجبُ ان یُقال: انّ المُتحرّک صار غیر موصل بعد ما کان موصلاً، او زال عنهُ کونه موصلاً فی آنٍ، فانّ کون الشیء غیر موصل فقد یقعُ فی آن کما یقع فی زمان. و ما ذکره الشیخ فی «الشفاء» و هو انّ الحجّة المشهورة لا تصیرُ صحیحة ان بدّلت لفظة «المباینة»، باللامُماسّة. فغیرُ منافٍ[1] لقوله هذا، لانّ تلک الحجّة فی نفسها ضعیفةٌ، و الحجج الّتی

---

۱ - قوله: «و ما ذکره الشیخ فی الشفاء و هو ان الحجّة المشهورة لا تصیر صحیحة ان بدّلت لفظة المُباینة، باللامُماسة، فغیر مناف»، جوابِ سؤال و هو انّ زوال الوصول هو اللامُماسة و الشیخُ قال: لو بدّلت المُباینة باللاممماسة، یتمّ الحجة، فکیف یتمّ اذا بدّلت المُباینة باللاوصول.
اجاب بانّ اتمام الحجّة باللاوصول، اذا ثبت المیل الثانی، و عدم اتمامها باللامُماسة للاقتصار

يكون فسادها من جهة المعنى، لا تصيرُ صحيحة بتبديل الفاظها تبديلاً غير مؤثّرٍ فى المعنى.

امّا الحُجج الصّحيحة فرُبّما توّهم فساداً، اذا لم تكن الفاظها مُطابقةً لمعانيها الصّحيحة، فهذا ما يُمكن ان يُقال فى تقرير هذه المسئلة.

* تذنيبٌ *

«فالحركةُ الّتى يجبُ ان تطلب حال القوّة عليها من حيث هى، غير متناهية هى الدّوريّة.»

قد مرّ فى الفصل الاوّل من الفصول الثّلاثة الماضية، انّ القوّة الّتى لا نهاية لها، هى الّتى تكون على اعمال او حركات غيرُ متناهية، و تبيّن فى الفصلين الاخيرين انّ الحركة الغير المُتناهية، هى الدوريّة. فاذن الحركةُ الّتى يجبُ ان يتعرّف حال القوّة عليها من حيث هى غير متناهية، هى الدوريّة لا غير. و لمّا كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدّم، جعل هذا الفصل تذنيباً له. و قد ظهر فى هذا الفصل ايضاً انّه يريدُ بلانهاية القوّة لا نهايتها، بحسب المدّة او العدّة.

* اشارةٌ *

«اعلم انّه لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّة غيرُ متناهية يحرّك جسما غيره، لانّه لا يُمكن ان يكون الّا مُتناهياً. فاذا حرّك بقوّته جسماً ما من مبدءٍ نفرضُهُ حركات لا تتناهى فى القوّة، ثمّ فرضنا انّه يُحرّك اصغر من ذلك الجسم، بتلك القوّة، فيجبُ ان يحرّكه اكثر من ذلك من المبدء المفروض، فتقع الزّيادة الّتى بالقوّة فى الجانب الآخر، فيصير الجانب الآخر مُتناهياً ايضاً، هذا محالٌ.»

يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير مُتناهية[1]، و اعلم انّ القوّة الغير

عليها، فهو تغيير، لا اثرَ له فى المعنى، م.

١ – قوله :«يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانية غير متناهية»، المطلوب انّ القُوى الجسمانية، يمتنع ان تكون غير متناهية؛ امّا فى الشّدة ـ فلما مرّ ـ و امّا فى المدّة، او فى العدة،

المُتناهية، لو كانت جسمانيّة و حرّكت جسماً، فلا يخلو امّا ان يكون تـحريكها لذلک الجسم بالقسر، او بالطّبع، لانّه امّا ان لا يكون محلّاً لتلک القوة، او يكون.

فقوله: «لا يجوزُ ان يكون جسم ذو قوّةٍ غير متناهية يحرّک جسماً غيره»، اشارةٌ الى فساد القسم الاوّل.

فلانّها لو حرّكت جسماً فامّا ان يكون بالقسر، او بالطّبع و هُما محالان، امّا بالقسر فلانّه لو حُرّک جسم جسمين مختلفين فى الصّغر و الكبر الى غير النّهاية فى المُدّة او العدّة من مبدءٍ واحدٍ يلزمُ التّفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المُتناهى و انّه محال.

ـ لا يقال: هذا الدّليل، انّما يتمّ اذا امكن ابتداء تحريک القوّة الجسمانية الغير المُتناهية و امّا لو كانت القوّة الجسمانية القاسرة ازليّة و هى تحرک جسماً من الازل تحريكات غير متناهية، فلا يكون ثمة مبدء.

ـ فنقول: لا شکّ فى امكان التّحريک من المبدء على ذلک التقدير، فانّه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية، لامكن ان يحرک جسماً و بعضه من مبدءٍ مفروض. و حينئذٍ يلزم التّفاوت.

قال الامام: هب، انّ بين حركتى الجسمين المُختلفين تفاوتاً فى الجانب الغير المُتناهى، لكن لا يلزمُ منه ان ينقطع الجسم الاكبر. و انّما يلزمُ لو كان التّفاوت بالزّيادة و النّقصان، حتّى ينقطع النّاقص الّذى فرض غير مُتَناه، و هو ممنوع،ُ لم لا يجوزُ ان يكون التّفاوت بالسّرعة و البطوء، كما انّ حركة الفلک الاعظم، اسرع من حركة فلک الثّوابت مع انّهما غير متناهين.

و تقرير الجواب: انّ الكلام فى القوّة الغير المتناهية فى المدّة او العـدة و اللازمُ مـنه تـفاوت الحركتين فى الجانب الغير المُتناهى فى المدّة و العدّة، لا مجرّد التّفاوت فى السّرعة و البطوء، امّا فى المدّة، فلانّ القوّة الجسمانية لو كانت غير متناهيةٍ فى المدّة و حُرّكت جسماً آخر، كان زمان حركة غير مُتَناهٍ، لانّا لا نعنى بالحركة الغير المُتناهية فى المدّة الّا ذلک. فاذا حُرّكت جسماً آخر اصغر كان زمان حركته ايضاً غير مُتَناه، لكن هذا الزّمان، يكون اقصر، لانّ معاوقته اقل. و التّفاوت بين الزّمانين فى الطّول و القصر، ليس الّا فى الجانب الغير المُتناهى، فيلزم انقطاع الاقلّ قطعاً.

و امّا فى العدّة، فلانّها لو كانت غير متناهية فى العدّة و حُركت جسماً يكون عدد حركاته غير مُتناهٍ، لانّه المُراد بعدم تناهى القوّة فى العدّة و اذا حركت جسماً اصغر يكون عدد حركاته ايضاً غير متناه، الّا انّ هذا العدد اكثرُ من العدد الاوّل، فيلزم انقطاعه، م.

و الحجّة عليه: انّ الجسم، لا يُمكن ان يكون الّا متناهياً و ذلک لما مرّ من وجوب تناهی الابعاد، فاذا حُرّک جسم بقوّته جسماً آخر من مبدءٍ مفروض حرکات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانی، او بحسب العدّة فی القوّة، فانّ غير المُتناهی، لا يخرج الی الفعل، ثمّ فرضنا انّ ذلک الجسم المُحرّک، يحرّک جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاوّل فی الطّبيعة و اصغر منه بالمقدار بتلک القوّة بعينها من ذلک المبدءِ المفروض، فيجبُ ان يحرّک الثّانی اکثر من الاوّل. و ذلک لانّ المقسور انّما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المُخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر. و لا شکّ انّ طبيعة الجسم الاعظم تکون اقوی من طبيعة الجسم الاصغر، لاشتمال الاعظم علی مثل طبيعة الاصغر، و علی ما يزيدُ عليه.

و يلزمُ منه ان تکون معاوقة الاعظم، اکثر من معاوقة الاصغر. فاذن، يکون تحريک الاصغر اکثرُ من تحريک الاعظم. و هذا ممّا لم يبيّنه الشيخ فی هذا الفصل الّا انه تبيّن ممّا مرّ فی الفصل السّادس من النمط الثّانی، و ممّا سيأتی.

و لمّا کان مبدءُ التّحريکين واحداً بالفرض، وجب ان تقع الزّيادة الّتی بالقوّة فی الجانب الآخر الّذی فرض اللانهاية فيه. و کذلک النّقصان، و يلزمُ منه انقطاع الاقلّ، فيکون ذلک الجانب ايضاً مُتناهياً و قد فرض غير مُتناه، هذا خلفٌ. فاذن، هذا الفرض محال.

و اعلم انّ هذا البُرهان اعمُّ مأخذاً ممّا استعمله الشيخ. فانّ الحاصل منه، انّ القوّة الغير المتناهية، لو حرّکت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب ان يکون تحريکها ايّاهما متفاوتاً. و يلزمُ منه کونها مُتناهية بالقياس الی احدهما، بعد ان فرضت غير متناهية مطلقاً، هذا خلفٌ. فاذن القوّة الغير المُتناهية، سواءٌ کانت جسمانيّة او غير جسمانيّة، يمتنع ان تکون مباشرةٍ لتحريک الاجسام بالقسر. و الشيخُ خصصّهُ بالقوّة الجسمانيّة، لانّ غرضه فی هذا الموضع، هو نفی اللانهاية عن القُوی الجسمانيّة.

و الاعتراضُ المشهور الّذی اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يکون التّفاوت فی التّحريکين بالسّرعة و البطء و حينئذٍ لا يلزمُ منه انقطاع احدهما، مندفعٌ لانّ المُراد بالقوّة المذکورة هيهُنا هی الّتی لا نهاية لها باعتبار المُدّة او العدّة دون الشدّة علی ما مرّ.

ثمّ انّه اورد عليه سؤالاً آخر: و هو انّ القائلين بتناهی الحوادث لما استدلّوا بوجوب ازديادها کلّ يوم علی تناهيها، ردّ الشيخ عليهم، بان قال: لمّا لم يکن لها مجموع موجود

فی وقت من الاوقات، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيصاً، فضلاً عـن ان يكـون مقتضياً لتناهيها.

قال: و لقائلٍ ان يردّ عليه ههُنا، بما ردّ به هو عـليهم بـعينه، و هـو ان يـقول: ليس للحركات الّتی تقوی هذه القوّة عليها مجموع موجود فی وقتٍ ما، فاذن لا يصحُّ الحكم عليها بالزّياده و النّقصان.

قال: و لقد اوردَ عليه بعض تلامذته، هذا السؤال، فاجاب بانّ المحكوم عليه ههُنا[1]،

---

۱ - قوله: «فاجاب بانّ المحكوم عليه ههُنا»، ای الحكم ههُنا بانّ قوّة القوّة متفاوتة و هو واقع فی الحال، فلا شکّ ان قوّة القوّة علی تحريک الجزء، اكثر من قوّتها علی تحريک الكل، فيلزمُ التّفاوت فی القوّة، بخلاف الحوادث، فانّها لمّا لم يكن موجودة فی وقتٍ يستحيل الحكم عليه بالتّفاوت.

و للسّائل ان يعود و يقول: المحذورُ الّذی ادّعيتم لزومه، امّا تفاوت قوّة القوّة علی تحريک الكُلّ و الجزء، و امّا تفاوت الافعال، فان زعمتُم انّ اللازم تفاوت قوّة القوّة و هو محذور، فغير مسل لابُد له من دليل، و ان زعمتُم انّ اللازم المحذور هو التّفاوت فی الافعال، عاد الاشكال. و كأن مرادَ الامام من قوله: انتُم تستدلّون علی تفاوت قوّة القوّة بتفاوت الافعال، هذا الّذی قـرّرناه، لكنّه سهی فی عبارته.

فانّ الاستدلال بالعكس، فانّا نقول: قوّة القوّة علی تحريک الكُلّ اضعف منها عـلی تـحريک الجزء، اذا المقسور طبيعة عايقة عن التّحريک القسری. و كُلّما كان المعاوق اقوی، كانت القوّة علی تحريكه اضعف بالضّرورة، فلمّا تفاوت قوّة القوّة بالنّسبة الی تحريک الكُلّ و الجزء، يلزمُ التّفاوت فی الحركات الغير المُتناهية.

و اجاب الشّارح بانّ الشيخ ما أحال قبول الغير المُتناهی الّذی ليس مـجموعه مـوجوداً فـی الخارج الزّيادة و النّقصان فی الوهم، و صرّح بانّه فی العدم، قابلٌ للزّيادة و النّقصان، و بان ذلک لا يُنافی كونه غير مُتَناه، بل انّا فی بادیء النّظر اذا تخيّلنا امتداداً يكون له جهتان، فاحتمل ان يكون غير مُتناهٍ فی الجهتين، و ان يكون متناهياً فيهما، و ان يكون مُتناهياً فی احداهما فقط. فالحكمُ بالزّيادة و النّقصان، اذا كان غير مُتناهٍ فی احدی الجهتين، لا يكـون الّـا فـی الجـهة الأُخری.

و قوله: فی النّظر الاوّل، احترازٌ عن دليل يدُلُّ علی امتناع ان يوصف بعدم التّناهی و بالكثرة و

كون القوّة قويّة على تلك الافعال و هذا المعنى، حاصلٌ فى الحال. و لا شكّ انّ كون القوّة قويّة على تحريك الكلّ، اقلّ من كونها قويّة على تحريك الجزء، فوقع التّفاوت فى القوّة عليها، بخلاف الحوادث. فانّ مجموعها، لمّا لم يكن موجوداً فى وقت ما، استحال الحكم عليها بالزّيادة و النّقصان.

ثمّ قال **الفاضل الشارح**: و للسّائل ان يعود، فيقول: انتُم انّما تستدلّون على تفاوت قوّة القوّة على تحريك الكلّ و الجُزء، بوقوع التّفاوت فى تلك الافعال و حينئذٍ يعودُ الاشكال.

العلّة كامتناع وجود غير المُتناهى على الشّرايط المقرّرة عند الحكماء، فانّه بدليل، لا بالنّظر الى مجرّد مفهومهِ. و امّا قوله: لانّها من خواصّ الكمّ المُتناهى، فممنوعٌ، لانتقاضه بمعلومات اللّه تعالى و مقدورانه. و يمكن ان يُجاب عنه بانّ الكمّ الغير المتناهى، اذا زاد مرّةً و نقص اُخرى، لم يكن ذلک الّا من الجهة المتناهية بالضّرورة. و امّا انّ معلومات اللّه تعالى زايدةٌ على مقدوراته، فذلک شىءٌ آخر.

و حاصل الجواب ان يقال: هب، انّ الغير المُتناهى الّذى يتعاقب، لا يقبل الزّيادة و النّقصان فى الخارج، لانّه ليس له مجموع موجود فى وقت من الاوقات، الّا انّه قابلٌ لهما فى الوهم، و بحسب الامر، لكن ازدياده و نقصانه فى الجانب الغير المُتناهى، ممتنعٌ فى الوهم ايضاً كما فى الخارج و امّا فى الجانب المُتناهى، فليس بممتنع و كأن كلام الشيخ حيث قال: الحوادثُ المُتناهية، لو كانت غير متناهية، يلزم ان يكون غير المتناهى قابلاً للزّيادة و النّقصان، لازدياد الحوادث كُلّ يوم و هو محالٌ أن يقال لو كان المُراد انّ غير المتناهى يزيدُ و ينقص فى الخارج، فهو ممنوعٌ، لانّ المجموع الغير المُتناهى ليس موجوداً فى الخارج فى وقتٍ ما، و ان كان المُراد انّه يقبل الزّيادة و النّقصان فى نفس الامر و فى الوهم، فلا نُسلّم انّه محال.

و انّما يكون كذلک، لو كان قبوله الزّيادة و النّقصان فى الجانب الغير المتناهى، و ليس كذلک هيهُنا، بخلاف ما نحن بصددِه، للزوم التّفاوت فى الحركات الغير المتناهية فى الجانب المتناهى. و انّه كما هو محالٌ فى الخارج، كذلک فى الوهم و بحسب نفس الامر.

و اعلم انّ الطّبيعات، لمّا كانت محسوسة و حكم الوهم فى المحسوسات صادقٌ، فالمقدّمات المذكورة فى البراهين الطّبيعة، لا يجبُ ان يكون مأخوذاً بحسب الخارج، بل بحسب نفس الامر و ان كانت وهميةً، كما فى مسئلة تناهى الابعاد و الجزء الّذى لا يتجزّء و غيرهما، م.

اقول: الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المُتناهية مطلقاً، بل ذكر فى آخر النّمط الخامس، انّ جميعُها لا يُمكن ان يوجد فى وقت، و غير المُتناهى المعدوم، قد يكون فيه اكثر و اقلّ. و لا يثلم ذلك كونه غير مُتَناهٍ فى العدم. و فى هذا لكلام تصريحٌ بانّ كثرة الشّيء و قلّته، لا تنافيان كونه غيرَ مُتَناه، و كيف و رُبما يوصف بهما و باللانهاية معاً فى النّظرالاوّل، اذا اختلفت جهتاهما، اعنى جهة الكثرة و القلّة، و جهة اللانهاية.

و بيانُ ذلك انّ كلّ ما يمتدُّ مترتّباً فى العقل او فى الخارج؛ مقداراً كان، او عدداً، فيكون لا محالة لامتداده جهتان، يمكن ان يُوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معاً بالتناهى، او يسلُب عنه فيهما التّناهى، او يوصف فى احداهما به و يسلب فى الأُخرى عنه. و الحُكمُ بالازدياد و الانتقاص عليه، لا يكونُ الّا فى الجهة الموصوفة بالنّهاية لانّهما من خواصّ الكمّ المتناهى. فاذن، الحكمُ بهما فى جهةٍ واحدة، لا يُنافى سلب النّهاية فى الجهة الأُخرى بحسب النّظرالمذكور. و امّا امتناع سلب النّهاية عنه اذا كان موجوداً على ما هو المقرّر عند جمهور الحكماء، فذلك لامرٍ يقتضيه خارج عن مفهومه و هو غير ما نحن فيه.

و اذا قد تقرّر هذا، فنقول: لمّا كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة الّتى تلى الماضى ازدياها فى الجهةِ الأُخرى الّتى تلى الحال، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التّناهى صحيحاً كما مرّ. و امّا الافعال الصّادرة عن القوّة المذكورة، فلمّا كان لامتدادها مبدءٌ واحد بالفرض، و كانت مستلزمة لزيادة و نقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة، وجب ان يكون التّفاوت فى الجهة الأُخرى، و اوجب التّفاوت تناهيها فى تلك الجهة ايضاً و بذلك افترقت الصورتان. فهذا ما عندى فى هذا الموضع. و امّا عبارةُ الشيخ فى الجواب المحكّى عنه، فلم يقع الىّ بالفاظه حتّى انظُرَ فيها.

* مقدّمةٌ *

«اذا كان شىءٌ ما يحرّك جسماً و لا مُمانعة فى ذلك الجسم، كان قبول الاكبر للتّحريک مثل قبول الاصغر [1]، لا يكون احدهما اعصى و الآخر اطوع، حيث لا معاوقة

---

۱ - قوله: «مقدمةٌ، اذا كان شىء ما يحرّک جسماً و لا مُمانعة فى ذلک الجسم، كان قبول الاكبر

اصلاً.»

لمّا فرغ من بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التّحريک بالقسر، اراد ان يبيّن امتناع كونها غيرُ متناهية التّحريک بالطّبع ايضاً. فقدّم لذلک ثلاث مقدّمات؛ أُوليها، ما ذكره فی هذا الفصل و هو انّ الجسم ـ من حيث هو جسم ـ لمّا لم يكن مقتضياً للتّحريک، و لا للمنع عنه، بل كان ذلک لقوّة تحلّه ـ كما مرّ ـ فاذن، كبيره و صغيره اذا فرضنا مجرّدين عن تلک القوّة، كانا مُتساويين فی قبول التّحريک و الّا لكان الجسمُ من حيث هو جسم، مانعاً عنه .

* مقدّمةٌ أُخرى *

«القوّة الطّبيعيّة لجسمٍ ما، اذا حرّكت جسمها و لم يكن فی جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوزُ ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فی القبول، بل عسی ان يعرض ذلک بسبب القوّة.»

و هذه ثانية المقدّمات، و هی انّ القوّة الجسمانيّة المُسمّاة بالطّبيعة، اذا حرّكت جسمها و لا محالة يكون ذلک الجسم خالياً عن المُعاوقة و الّا لم تكن الطّبيعةُ طبيعةً لذلک الجسم، فلا يجوزُ ان يعرض بسبب كبر الجسم و صغره تفاوت فی القبول لما مرّ فی المقدّمة الاولی، بل انّ عرض تفاوت، فهو بسبب القوّة، فانّها تختلفُ باختلاف محلّها علی

للتّحريک مثل قبول الاصغر»، و هذا فی المقدّمة الأُولی. فالقوّة الطّبيعة، اذا حرّكت جسماً، يكون قبول كُلّ الجسم للتّحريک مثل قبول بعضه لعدم المُمانعة فيه، فان كان هُناک تفاوت، لا يكون الّا من قِبَل الفاعل، اعنی القُوی، و هذا فی المقدّمة الثانية. و التّفاوت الّذی بين القُوی علی تناسب الاجسام فی الصّغر و الكبر، لانّها ساريةٌ فيها متجزئةٌ بتجزئتها، و هذا فی المقدّمة الثّالثة. فلو تحرّک جسمٌ بقوّته الطّبيعة حركات غير متناهية، و تحرّک بعض ذلک الجسم بقوّته الطّبيعة من مبدءٍ واحد، كان حركات البعض غيرُ متناهية و حركة الكُلّ اكثر وقع التّفاوت بين الحركتين فی الجانب الغير المتناهی. و ان كانت متناهية، يلزم تناهی حركة الكُلّ ايضاً لانّ نسبة حركة الكُلّ الی بعض، نسبة قوّة الكُلّ الی قوّة البعض، و نسبة قوّة الكُل الی قوّة البعض، نسبة الكُلّ الی بعض، و نسبة الكُلّ الی البعض نسبة المُتناهی الی المتناهی، فيكون نسبة الحركة الی الحركة، نسبة المُتناهی الی المُتناهی و قد فرضنا حركة الكُلّ متناهية، هذا خلفٌ، م.

ما سيأتی فی المقدّمة الثالثة. و هناک يستبين انّ التّفاوت کما کان فی الحرکات القسريّة بسبب القوابل، لا غير، فهو فی الطّبيعة بحسب الفواعل لا غير.

* مقدّمةٌ أخری *

«القوّة فی الجسم الاکبر، اذا کانت متشابهة للقوّة فی الجسم الاصغر حتّی لو فصّل من الاکبر مثل الاصغر، تشابهت القوّتان بالاطلاق، فانّها فی الجسم الاکبر اقوی و اکثر اذ فيها بالقوّة شبيهة تلک و زيادة.»

و هذه ثالثة المقدّمات، و هی انّ القُوی الجسمانيّة المُتشابهة، تختلف باختلاف الاجسام، و تتناسب بتناسب محالّها المُختلفة بالکبَر و الصّغر، لانّها حالّةٌ فيها، متجزّئة بتجزئتها و الفاظ الکتاب واضحةٌ.

* اشارةٌ *

«نقول: لا يجوزُ ان يکون فی جسمٍ من الاجسام قوّة طبيعيّة تحرّک ذلک الجسم حرکات بلا نهاية.»

لمّا فرغ من تقرير المقدّمات، شرع فی المقصود و هو ما ذکره فی صدر الفصل.

فقوله : «و ذلک لانّ قوّة ذلک الجسم، اکثر و اقوی من قوّة بعضه لو انفرد.»
اشارةٌ الی المقدّمة الاخيرة.

و قوله : «و ليس زيادةُ جسمه فی القدر تؤثّر فی منع التحريک حتّی يکون نسبة المتحرّکين و المحرّکين واحدة.»

اشارةٌ الی المقدّمة الاولی، و الی سبب الاحتياج اليها، و هو انّ المُعاوقة لو کانت فی الکبير، اکثر منها فی الصّغير مع انّ القوّة فی الکبير ايضاً اقوی منها فی الصّغير، لکانت نسبةُ المتحرّکين و المحرّکين واحدةً، لکن ليس کذلک لما مرّ فی المقدّمة الاولی.

و قوله : «بل المتحرّکان فی حکم ما لا يختلفان، و المحرّکان مختلفان.»

اشارةٌ الى ما استبان فى المقدّمة الثانية، و هو كون التّفاوت هيهُنا بسبب الفواعل، لا بسبب القوابل.

و قوله : «فان حُرّكا جسميهما[١] من مبدءٍ مفروض، حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا.»

تقريرُ البرهان بالاحالة على ما مرّ. و هو انّهُ يلزمُ من ذلک وقوع التّفاوت فى الجانب الّذى فرض غير مُتَناه. و يلزمُ منه تناهى الاقل ـ كما مرّ ـ

و قوله : «و ان حرّک الاصغر حركات متناهية، كانت الزّيادة على حركاته على نسبة متناهية، فكان الجميع متناهيا.»

تتميمٌ لهذا البرهان و انّما احتاج الى ذلک، لانّ اللازم ممّا مرّ، ليس الّا وجوب تناهى الحركات الصّادرة عن الجسم الاصغر، لكن كان ذلک فى الحجّة السّابقة خلفاً، لانّ القوّة الواحدة، اقتضت من حيثُ هى غيرُ متناهية فعلاً متناهياً، و لم يكن هيهُنا خلفاً، لان القوّة ليست بواحدة، بل انّما لزم المحال من حيث ذكره و هو انّ تناهى حركات الاصغر، يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضاً، لكونها على نسبة جسميهما المُتناهيين على ما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة، فهذا تقريرُ ما فى الكتاب .

و اعلم انّا ذكرنا انّ الشيخ يريدُ بيان امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التحريک، فبيّنه بامتناع صدور قسمى التّحريک عنها، اعنى الّذى بالقسر، و الّذى بالطّبع من غير نهاية، لكن لمّا كان البُرهان الّذى اقامه على امتناع كون القوى الجسمانيّة الغير المُتناهية محرّكة بالطبع، اخصُّ تناولاً ممّا يجب و ذلک لانّه لم يقم الّا على امتناع صدور التّحريک المُتناهى عن قوّة حالّة فى جسم، لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلک الجسم على التّشابه كالطّبيعة و النّفوس الفلكيّة المُنطبعة فى اجسامها.

و بالجملة القوى المُتشابهة الحالّة فى الاجسام البسيطة، و التّحريک بالطّبع الّذى يُقابل التّحريک بالقسر، يكونُ اعمّ من ذلک، لكونه متناولاً للتّحريكات الصّادرة عن

---

١ ـ «جميعها»، خ.

النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة مع انّ اجسامها المركّبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبيّن فيما مرّ، و ايضاً اكثرُ تلك النّفوس، ممّا لا ينقسمُ بانقسام محالّها لكون تلک المحالّ اجساماً آليّة.

فاذن، هذا البُرهان كان اخصّ ممّا يجب، لكن لمّا كان المقصودُ هيهُنا بيان امتناع كون الصّور الفلكيّة المُنطبعة فى هيولياتها، مبدءً للتّحريكات الغير المُتناهية، اكتفى الشيخ بهذا البُرهان المُشتمل على حصول مقصود.[۱]

* تذهيبٌ *

«فالقوّةُ المحرّكة للسّماء غير مُتناهية[۲] و غيرُ جسمانيّة، فهى مفارقةٌ عقليّة.»

---

۱ - قوله: «اكتفى الشيخ بهذا البرهان المُشتمل على حصول مقصوده»، هذا البرهان انّما يدُلُّ على حصول مقصوده، لو كانت حركة الفلک طبيعية، فان ارادة الفلک لا تنقسم بانقسامه، لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلاً فضلاً عن ارادة، بنسبة ارادة الكل، م.

۲ - قوله: «فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية»، ثبت ان فى الوجود حركة غير متناهية و انّها دورية. و الحركةُ الدّورية انّما هى السّماوية، فالقوّة المحرّكة للسّماء غير متناهية و القوّة الجسمانية مُتناهية، ينتج انّ القوّة المحرّكة للسّماء ليست قوة جسمانية، فيكون قوة مفارقة امّا عقلاً و هو المطلوب، او نفساً. و النّفس المجرّدة المُفارقة انّما يتحرّک جسمها لتحصيل الكمالات اللايقة بها و تحصيل الكمالات، انّما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلةٌ له بالفعل و هوالعقل. فالقوّة المحركة للسّماء مفارقة عقيلة.

ـ فان قلت: ان اراد بالقوّة المُحرّكة للسّماء المُباشر للحركة الّذى يصدُرُ عنه الحركة، فهو قوّة جسمانية لا عقلانية، و ان ارادَ بها شيئاً آخر، فلابُدّ له من دلالة.

ـ فنقول: الدّلالةُ عليه عدم تناهى الحركات، لانّ عدم تناهيها، ليس بحسب ذات القوّة المُباشرة لامتناع صدور الحركات الغيرالمُتناهية عن القوّة الجسمانية بحسب ذاتها، بل بحسب قوةٍ أُخرى. و لا شکّ انّها يجبُ ان يكون غير مُتناهية الآثار و الّا استحال صدور الحركات الغير المُتناهية عن القوّة الجسمانية بحسبها، فتلک القوّة ليست بجسمانية، بل مُفارقة.

نعم يرد ان يُقال: الدّليل لم يدُلّ الّا على انّ الجسم السّماوى متحرّک بالحركة الدّورية، و امّا ان كُلّ متحرّک بالحركة الدّورية فهو جسمٌ سماویٌ فهو من باب ايهام العكس. و لم لا يجوزُ ان

و فی بعض النّسخ، فهی غیرُ جسمانیّة فهی مفارقةٌ عقلیّة.

قد بان فیما مضی، وجوب وجودُ حرکة غیر مُتناهیة، و بان انّها لا تکون الّا دوریّة، و بان فی النّمط الثانی انّ الاجسام المُتحرّکة بالحرکة الدّوریّة هی السّماویّة، فاذن ثبت انّ القوّة المحرّکة للسّماء غیر متناهیة، و ثبت ایضاً بالبُرهان المذکور فی الفصول المتقدّمة انّ القوی الجسمانیّة لا تصدُرُ عنها حرکة غیر متناهیة، فانتجت المُقدّمتان انّ القوّة المحرّکة لیست بجسمانیّة، و ما لیس بجسمانی، یکون مفارقاً. فاذن، هی مفارقةٌ و المفارقةُ امّا عقلٌ او نفس.

و النّفس المُفارقة اذا حاولت تحریک جسمها فانّما تحاوله بخروج ما فیها بالقوّة من الکمال الی الفعل و الّا فلا احتاج لها الی التّحریک فاذن هی مفتقرةٌ فی التّحریک الی شیء یکونُ کمالاته موجودةٌ بالفعل لیخرج تلک الکمالات النفسانیّة من القوّة الی الفعل، ذلک الشّیء هوا لعقل و لا محالة یکون ذلک الشّیء هو السّبب الاوّل لتحریک السّماء، فاذن، القوّة الاُولی الّتی یصدُرُ عنها تحریک السّماء مفارقة عقلیّة.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: قد جعلت السّماء یتحرّکُ عن مفارق و قد کنت من قبل منعت ان یکون المُباشر للتّحریک امراً عقلیاً صرفاً، بل هو قوّة جسمانیّة، فجوابک انّ هنا الّذی ثبت هو محرّک اوّل، و یجوزُ ان یکون المُلاصق للتّحریک قوّة جسمانیّة.»

قد تبیّن فی الفصل العاشر من هذا النّمط انّ محرّک السّماء لا یجوزُ ان یکون عقلاً، بل هو قوّةٌ نفسانیّة جسمیّة. و هیهُنا حکم بانّه مفارق عقلیّ و ذلک یوهم مناقضة، فنبّه علی انّ ذلک غیر متناقض، لانّ الحکم بانّ المباشر للتّحریک، لا یجوزُ ان یکون عقلاً لا یُنافی

یکون فی کُرة الارض قوّة محرکة بالارادة و یکون الزّمان مقدار حرکتها؟ و اعلم انّ المطلوب من هذهِ الفصول لیس اثبات العقل مطلقاً، بل اثبات ان للحرکة السّماویة غایة هی العقل و الّا لم یحتجّ الی بیان ان الحرکة الغیر المُتناهیة دوریة، و لا الی انّ الحرکة الدّوریة سماویة. و لهذا صرّح الشیخ فیما قبل بانّه ضرب آخر من البیان مناسب لمّا کُنا فیه من اثبات الغایات للافلاک فاستنتج هیهُنا عدم تناهی القوّة المحرّکة للسّماء، م.

كون العقل مبدئاً من وجه آخر.

و اعلم انّ تحريک النّفس تحريکٌ فاعلىّ، و تحريکُ العقل تحريکٌ غائىّ، و الغاية و ان كانت من حيث هى علّة لعلّيّة الفاعل مبدئاً بعيداً، فهى من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير انتسابه الى سائر العلل مبدءٌ قريب و به ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشّارح(۱) و هو انّ المحرّک القريب، ان كان جسمانيّاً، فهو نفس و الّا فهو عقل و لا وجه لكونها معاً، سببين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: ان جاز ذلک فيكون مُتناهى التّحريک، لا دائم التحريک فيكون لغير هذه الحركة، فاسمع و اعلم انّهُ يجوزُ ان يكون محرّک غير متناهى التّحريک يحرّک شيئاً آخر ثمّ يصدرُ من ذلک الآخر حركات غير مُتناهية، لا على انّها تصدر عنه لو انفرد، بل

---

۱ - قوله: «و به ينحلُّ ما اشكل على الفاضل‌الشارح»، لمّا ذكر الشيخ: انّ المُلاصق للتّحريک، قوةٌ جسمانية و العقل محرّک اول، اعتراض الامام بانّ الحركات الجزئية الغير المُتناهية، انّما يصدرُ عن العقل، او عن القوّة الجسمانية؟ فان صدرت عن العقل، فهو العلّة و ان صدرت عن القوّة الجسمانية، لم يكن العقل علة لها. و الجواب انّ العقل علةٌ غائية، و القوّةالجسمانية علةٌ فاعلية.

و ايضاحُهُ: انّ محرّک الفلک على الا جمال شيئان: الاول، ما يحرّک تحريک المعشوق للعاشق و هو الّذى يكون الحركة لاجله و الثانى، ما يحرّک تحريک النّفس للبدن و هو الّذى يكون الحركة منه و ذلک المحرّک العقلى، لا جايز ان يكون هو المباشر للحركة، فانّه بعيدٌ عن التّغيّر و الاستكمال و المباشر للحركة متغيّرٌ مستكمل. فلا يكون الحركة منه، بل محركاً للفلک على سبيل التّعشق.

و امّا محرّک الفلک على سبيل التّفصيل، فهو ثلاثة؛ بعيدٌ عقلىٌ يحرُّکُ على وجه التّعشق، و قريبٌ مباشرٌ للحركة و وسطٌ و هو نفس مفارقة عن المادّة متعلقةٌ بالفلک على وجه التّدبير، و يكون لها تصوّرات كلية و جزئية، و تباشر من تصوّراتها الجُزئية الّتى يحصل لها بمعاونة من قوّتها المتخيّلة هذه القوّة المتخيّلة، فيرتسم صور الاوضاع الجُزئية، و يحدث عنها الحركات الجزئيّة على الاستمرار. هكذا، يجبُ ان يحقّق مقاصد القوم، م.

على انّه لا يزال، ينفعل عن ذلک المبدأ الاوّل، و يفعل.

و اعلم انّ قبول الانفعالات الغير المُتناهية، غير التأثير الغير المُتناهى، و التأثير الغير المتناهى على سبيل الوساطة، غير تأثير على سبيل المبدئيّة و انّما يمتنعُ فى الاجسام أحد هذه الثّلاثة فقط.»

معنى السّؤال: انّه ان جاز ان يكون المُباشر لتحريک السماء قوّة جسمانيّة، فـتكون تلک القوّة مُتناهية التّحريک لا دائمة التحريک، فتكون محرّكة لغير الحركة السّماويّة الدّائمة، هذا خلفٌ.

و نبّه على الجواب[۱] بانّه يجوزُ ان يكون محرّک غير متحرّک عقليّ غير مـتناهى

---

۱ - قوله: «و نبّه على الجواب»، أى لا نُسلّم انّ المُباشر لتحريک السّماء، لو كانت قـوّة جسمانية، كانت مُتناهية التحريک. و انّما يكون كذلک، لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال، و ليس كذلک، بل يتجدّدُ من العقل المُفارق فيها امور متّصلة غير قارة، و ينفعلُ بحسب ذلک انفعالات غير متناهية، و بواسطة تلک الانـفعالات، يـقوى عـلى حركات غير متناهية. و انّما قيّد الامور، الامور المتّصلة بكونها غير قارّة، لانّها لو كانت قارّة، لزم بقاء الحركة بعينها.

و هيهُنا نظران: الاوّل، انّ القول بتجدّد الامور من المُفارق و صدور الحركات الغير المُتناهية، بحسب ذلک تصريحٌ بانّ الصّادر من الفلک، حركات متعدّدة، و قد تبيّن من قبل انّ الحركات المُتعدّدة لا تحفظ الزّمان فبينها تناقض.

بيان ذلک انّه اذا صدر من الفلک حركات متعدّدة، فامّا ان يكون بين كُلّ حركتين حدّ هو بداية احديهما و نهايةُ الأُخرى فهى الحركات الّتى تفعل حدوداً و نقطاً، فلا يحفظ الزّمان، و امّا ان لا يكون بين تلک الحركات حدود، فحينئذٍ لا يكون حركات متعددّة، بل حركة واحدة.

الثّانى، انّ التّحريكات، لا على سبيل الاستقلال، صورة النّقص، لانّه لا يُمكن أن يقال: لو صحّ الدّليل، لم يجز التّحريكات الغير المُتناهية لا على سبيل الاستقلال، فانّه اذا فرض كُلّ القـوّة يحرّک جسماً لا على سبيل الاستقلال حركات غيرُ متناهية من مبدءٍ مفروض و بعضهايحرّک، كذلک يكون تحريک البعض، اقلّ من تحريک الكل، فيكون متناهياً.

و جوابه: انّ هذا، يتمّ لو امكن ان يستعدّ بعض القوّة لتلک الانفعالات الواردة على جميع القوّة و هو ممنوعٌ. و اعتراض الامام بوجهين: احدهما، انّ الامور الحادثة فى النّفس الجسمانيّة، امورٌ

التّحريک، يحرّک قوّة حالّة فى جسم اى يتجدّد منه فى تلک القوّة امور متّصلة غير قارّة، ثمّ يصدر عن تلک القوّة حركات غير مُتناهية فى ذلک الجسم، لا على انّها تصدُرُ عن تلک القوّة لو انفردت، بل على انّها تنفعل دائماً عن ذلک المحرّک العقلىّ، و تفعل بحسب انفعالاتها تلک.

ثمّ زاد فى البيان، بالفرق بين الانفعالات الغير المُتناهية، و بين التّأثيرات الغير المُتناهية على سبيل الوساطة. و بيّن تلک التّأثيرات على سبيل المبدئيّة، و ذكر انّ المُمتنع على القُوى الجسمانيّة، هو الثّالث فقط.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الامور الحادثة فى النّفس الجسميّة، لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، فانّ الثّابت لا يكون علّة للمتغيّر و ان جاز، فليجُز صدور الحركات عنه من غير احتياجٍ الى النفس و حينئذٍ لا يُمكن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسميّة بانّها لا تقوى على افعالٍ غيرُ متناهرة، لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً.

و الجواب: انّ المُتغيّا مّما يصدُرُ عن الثّابت، بسبب وجود الحركة الدّائمة، و الحركةُ لا

متغيرة و عندهم انّ الثّابت لا يكون علة للتّغير، لامتناع تخلف المعلول عن العلّة، فلا يكون معلولة للعقل و ان جاز ذلک، فليجز اسناد الحركات الجُزئية الى العقل.

و ثانيهما، لو جاز صدور الحركات الغير المُتناهية من القوّة الجسمية الفلكيّة بواسطة الانفعالات، فلم لا يجوزُ مثله فى سايرالقوى؟ و حينئذٍ، لا يُمكن القطع فى شىءٍ من القُوى الجسمانية، بانّها لا تقوى على اعمال غير متناهية. فقوله: «و حينئذ»، اشارةٌ الى هذا الوجه، اى اذا جاز صدور الامورالمُتجدّدة فى النّفس الجسميّة عن العقل لا يُمكن القطع.

و الجواب عن الاوّل، انّ الحركة لا يجوزُ ان تصدر عن العقل، لما ثبت انّ مباشر الحركة هو النّفس، لا العقل، لانّه ليس بمستكمل و المتغيّرُ انّما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدّائمة، حتّى يكون هُناک سلسلتان معدّتان كُلّ فردٍ من احديهما بعد الفرد من الأُخرى؛ احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القُوى الجسمانية، و الأُخرى سلسلة الحركات. فكُلّ حركة تعدّ القوّة الجسمانية لحالة انفعالية صادرةٌ عن العقل و تلک الحركة الانفعالية، تعدّها لاصدار حركة لاحقة. و هذا كما اذا قطعنا حداً من حدود المسافة و اعتراض حدٌّ آخر، شعرنا به و تخيّلنا قطعة، فقطعناه، ثمّ تخيّلنا قطع حدّ آخر و هكذا، فكُلّ حركة سابقة معدّة لتخيّل و هو انفعال. و كُلّ تخيّل علّةٌ لحركةٍ لاحقة، م.

توجد الّا عند تجدّد احوال فى محرّكها، منسوبة الى ارادة، او ميل طبيعىّ او قسرىّ يكون كلّ حركة علّة لتجدّد حال و كلّ حال علّة لتجدّد حركة، فيتّصل التّجدّدات فى المحرّك و الحركات فى المتحرّك.

فاذن، لابُدّ من محرّكٍ يتجدّد أحواله و ليس هو بعقل، و لمّا امتنع فى الفلک انتساب تلک الاحوال الى طبيعة او قسر، ثبت انتسابها الى نفس. و امّـا احـتمال كـون القُـوى الجسمانيّة قويّة على غير المُتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل، فليس بالزام على الشيخ، لانّه عينُ ما صرّح به، لكنّه لا يتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته و افعاله.

* اشارةٌ *

«فالمبدءُ المفارق العقلى، لا يزال يُفيض منه تحريكات نفسانيّة للنّفس السّماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعثُ منها الحركات السّماويّة على النّحو المذكور من الانبعاث، و لانّ تأثير المُفارق متّصل على انّ المحرّک الاوّل، هو المُفارق، لا يمكن غير هذا.»

فيه بيانٌ لكيفيّة صدور الاحوال المتجدّدة فى النّفس الفلكيّة عن العـقل، و صـدور الحركات بحسبها عن النفس، و هو غنىٌّ عن الشرح.

* استشهادٌ *

«صاحب المشّائين قد شهد بانّ محرّک كلّ كُرة، يحرّکُ تحريكاً غير مُتناه، و انّه غيرُ متناهى القوّة، و انّهُ لا يكون تحريک غيرُ المتناهى بقوّةٍ جسمانيّة، فغفل عنه كثيرٌ مـن اصحابه حتّى ظنّوا انّ المحرّكات بعد الاوّل، قد تتحرّکُ بالعرض لانّها فـى اجسـام و العجبُ انّهم جعلوا لها تصوّرات عقليّة، و لم يحضرهم انّ التّصوّر العقلى، غـير مـمكن لجسم، و لا لقوّة جسم فهو غيرُ ممكن لما يتحرّک بذاته، او يتحرّک بالعرض اى بسبب متحرّک بذاته. و انت ان حقّقت، لم تستجز ان نقول: انّ النّفس النّاطقة الّتى لنا، متحرّكة بالعرض الّا بالمجاز و ذلک لانّ الحركة بالعرض، هى ان يكون الشّىء صار له وضـع و موضع بسبب هو فيه، ثمّ يزولُ ذلک بسببِ زواله عمّا هو فيه الّذى هو منطبع فيه.»

قد مرّ فى بيان كثرة العقول، انّ قوماً من المشّائين، ظنّوا انّ المُـتشبّه بـه فـى جـميع السّماويّات واحد و انّ المعلّم الاوّل، قد حكم فى موضع بوحدته، و فى موضع آخر بكثرته.

و ذکرنا وجه کلّ واحدٍ من قولیه، فذلک القوم زعموا انّ المحرّکات السّماویّة، هی نفوسها المُنطبعة فی اجسامها، و لزمهم القول بتحرّکها بالعرض، لانّ الحالّ فی المُتحرّک بالذّات، یتحرّکُ بالعرض.

و المحرّک المتحرّک، یحتاجُ من حیث یتحرّک الی محرّک آخر [۱] و لا یتسلسل، بل یجبُ ان ینتهی الی محرّکٍ غیر متحرّک، من حیث هو محرّک. قالوا: فذلک المحرّک الّذی لا یتحرّکُ من حیث هو محرّک هو العلّة الاولی، او العقل الاوّل، و سائر ما عدا ذلک

۱ - قوله: «و المحرّک المتحرّک، یحتاجُ من حیث یتحرّک الی محرک آخر»، لانّه اذا کان شیءٌ محرکاً متحرکاً فهو من حیث انّه متحرّکٌ یحتاجُ الی محرّک، فان کان محرّکه نفسه، یلزم ان یکون فاعلاً و قابلاً و انّه محال، و ان کان محرّکه غیره، فذلک المحرّک ان کان متحرّکاً، یلزمُ احتیاجه الی محرّک آخر و هکذا، حتّی ینتهی الی محرّک غیر متحرک.

قالوا: و ذلک المحرّکُ هو المبدءُ الاوّل، او العقل الاوّل و ما عداهُ من المحرّکین متحرّک و هذا الّذی حملهم علی الاکتفاء فی تحریک الافلاک بالصّور المُنطبعة، لانّهم لمّا ذهبوا الی انّ ما عدا المبدء الاوّل من محرّکات الافلاک، متحرّکةٌ امّا بالذّات او بالعرض. و النّفس و العقل، لیسا بمتحرّکین لا بالذّات و لا بالعرض، فلا دخل لهُما فی تحریک الافلاک، فانحصر محرّکات الافلاک فی القُوی الجسمانیة.

و اعترض الشارحُ علی هذا الکلام بقوله: و ذلک غیرُ واجبٍ، و تقریره ان یُقال: لا نُسلّم انّ کون المتحرّک فاعلاً قابلاً معاً محال، فانّ من الجایز ان یکون محرّک متحرکاً من جهتین، فانّ القوّة محرّکةٌ من جهة انّها تنفعل من العقل: متحرکةٌ من جهة انّها حالة فی مادة، فکیف لا یکون محرّکها نفسها، و محرّک المتحرّک بالعرض، هو محرّک المتحرّک بالذّات، لکن محرّک المتحرّک بالذّات، اعنی الفلک هو تلک القوّة، فیکون محرّکها من حیث یتحرّک بالعرض ایضاً هو نفسها، کما انّ الطّبیعة العُنصریة محرّکة و متحرّکةٌ بالعرض و لیس محرّکها بالحرکة العرضیّة الّا ایّاها.

و اعلم انّ الانسب ان یکون قوله: و هذا هو الذی حملهم علی الاکتفاء مقدّماً علی الاعتراض، الّا ان ذکره بعد التّزییف، لما کان فیه نوع استحقار و استهزاء اخرّهُ عنه، و الواجب فی قوله: فاذن هی عقول مفارقة، ان یقال: نفوسٌ مفارقة، لمّا تقدّم من اعترافهم بانّ للنّفوس السّماویة تصوراتُ عقیلة، م.

الواحد من المحرّكين متحرّك، امّا بالذّات، و امّا بالعرض و ذلک غيرُ واجب، لانّه يجوزُ ان يكون المحرّک غيرُ متحرّک من جهة ما هو محرّک، و يكون متحرّكاً من جهةٍ اُخرى مثلاً من جهة كونه حالّاً فى مادّة و هذا هو الّذى حملهم على الاكتفاء بالصّور المُنطبعة فى موادّ الافلاک دون النّفوس المُفارقة و العقول، فردّ الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين:

احدهما، قول المعلّم الاوّل، فانّهم يدّعون ملازمة مذهبه و ذلک انّه صرّحَ بانّ محرّک كلّ كُرة يحرّكها تحريكاً غير متناه، و بانّ التّحريک الغير المتناهى، لا يكون بقوّة جسمانيّة و هذان القولان، ينتجان انّ محرّک كلّ كُرة، جوهرٌ مفارق، لكنّ القوم المذكورين، قد غفلوا عن جمع القولين و انتاجهما.

و الثانى، اعترافهم بانّ للنّفوس السّماويّة تصوّرات عقليّة، هى مـبادى تشـوّقاتها، و تقريرُ ذلک: انّ التّصوّرالعقلى، لا يُمكن ان يكون لجسم او قوّة جسم، لما مرّ فى النّمط الثالث، و كُلٌّ متحرّک بالذّات او بالعرض، لكن للمحرّكات السّماويّة تصوّراتٌ عـقليّة بزعمهم. فاذن، هى عقولٌ مفارقةٌ غير متحرّكة بالذّات و لا بالعرض.

ثمّ انّ الشيخ ازال وهمُ من يظنّ انّ النّفوس النّاطقة متحرّكةٌ بالعرض و تشبّه النّفوس الفلكيّة بها، ببيان معنى الحركة بالعرض، و نفى ذلک المعنى عن النّفوس الناطقة، و جميعُ ذلک ظاهرٌ.

و اعلم انّ المحصّلين من المشّائين، لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون، و انّما يذهب اليه قومٌ منهم لا مزيد تحصيل لهم، يدُلّ على ذلک قول الشيخ فى كتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد»، فانّه قال بهذه العبارة: و الفيلسوفُ يضعُ عدد الكُرات المُتحرّكة على ما كان ظهر فى زمانه و يتبع عددها عدد المبادى المفارقة و الاسكندرُ يصرّحُ و يقول فـى رسالته الّتى فى المبادى: انّ محرّک جملة السّماء واحدٌ لا يجوزُ ان يكون عدداً كثيراً، و انّ كلّ كُرة محرّكاً و مشوّقاً يخصّانه، و ثامسطيوس يصرّحُ و يقول ما هذا معناه: انّ الاشبه والاحقّ وجود مبدأ حركة خاصّة لكلّ فلک، على انّه فيه و وجود مبدأ حركة خاصّة له على انّه معشوقٌ مفارق.

* اشارةٌ *

«الاوّلُ ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّته، فيلزمُ كما علمت ان يكون مبدئاً لا لواحد بسيط،

اللّهم بالتّوسّط و كُلّ جسم، كما علمت مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتّضح لک انّ المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين، او عن مبدءٍ فيه حيثيّتان، ليصحّ ان يكون عنه اثنان معاً، لانّک علمت انّه ليس و لا واحدة من الهيولى و الصّورة علّة للأُخرى بالاطلاق، و لا واسطة بالاطلاق، بل تحتاجان الى ما هو علّة لكلّ واحدة منهما او لهما معاً، و لا يكونان معاً عمّا لا ينقسم بغير توسّط، فالمعلول الاوّل عقلٌ، غير جسم، و انت فقد صحّ لک وجود عدّة عقول مُتباينة، و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها او فى حيّزها العقلىّ.»

يُريد انّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسماً، بل هو عقلٌ مجرّد.(۱)

۱ - قوله: «يريدُ بيان انّ المعلول الاوّل، لا يُمكن ان يكون جسماً بل هو عقلٌ مجرّد»، قبل تقرير الدّليل، لابُدّ من تقسيم الموجود الى الجواهر الخمسة و العرض، فالموجودُ امّا ان يكون فى موضوع و هو العرض، او لا فى موضوع و هو الجوهر، و الجوهرُ امّا ان يكون حالّاً فى جوهرٍ آخر و هو الصّورة، او محلّاً و هو الهيولى، او مُركّباً من الحالّ و المحلّ و هو الجسم، او لا حالّاً و لا محلّاً، فان كان متعلّقاً بالجسم، تعلّق التّدبير و التّصرف، فهو النّفس، و الّا فهو العقل.

اذا ثبت هذا، فنقول: المعلول الاوّل لا يجوزُ أن يكون عرضاً، لانّ المعلول الاوّل، سابقٌ على غيره و يمتنعُ سبق العرض على الجوهر، و لا جسماً و الّا لزم صدورُ أمرين من الواحد الحقيقى، و لا صورة و لا هيولى، لما ثبت من امتناع ان يكون شىءٍ واحدٍ منهما علّةً للأُخرى او واسطة، و لانّ تأثير الصّورة موقوفٌ على تشخّصها و تشخصّها موقوفٌ على المادّة، فلا يجوز تقدّمها عليها و كذا المادّة، لو كانت علة للصّورة كانت فاعلة قابلة معاً و انّه محال، و لا نفساً لانّ افعال النّفس تحتاجُ الى المادّة، لو كانت معلولاً او لا، فامّا ان يصدر عنها شىء او لا، فان لم يصدر عنها شىءٌ، لم ينتظم سلسلةُ الموجودات و ان صدر عنها شىءٌ و قد ثبت انّ افعالها متوقّفة على وجود المادّة، فيكون المادّة موجودة قبل وجودها و هو محالٌ، فتعيّن ان يكون المعلول الاوّل، هو العقل.

و فيه نظرٌ من وجوه؛ احدها، انّا نختارُ انّه لا يصدرُ من النّفس شىءٌ و لا نسلّم عدم انتظام الموجودات و لم لا يجوزُ ان يصدرَ من المبدءِ الاوّل، بشرط وجود النّفس شىء آخر، هو آلةُ النفس، لابُدّ له من دليل.

الثّانى، انّ قولكم: افعال النّفس محتاجةٌ الى المادّة ان اردتُّم انّ جميع افعالها كذلک، فهو ممنوعٌ، و ان اردتُّم انّ بعضها كذلک، فهو لا يستلزمُ المطلوب. و يمكن ان يُجاب بانّ المُراد بالنّفس، هو الّذى يتوقّفُ جميع افعالها على الآلة، فانّ العقل رُبما يتوقّفُ فعله و فيضانه على وجود المادّة، بل

قال الفاضلالشارح: هذا الفصل، يشتملُ مع الّذى يليهِ على بيان الطّريقة الثّالثة، لاثبات العقول. و تقريرُ ما فى هذا الفصل:

انّ المبدأ الاوّل، ليس فيه كثرةٌ لوحدانيّته، كما بيّن فى النّمط الرّابع، فيلزم ـ كما علمت فى النّمط الخامس ـ ان لا يكون مبدئاً الّا لواحدٍ بسيطٍ الّا بالتوسّط، و كلّ جسمٍ ـ كما علمتَ فى النّمط الاوّل ـ مركّبٌ من هيولى و صورة، فيتّضحُ لک انّ المبدأ الاوّل لوجود الجسم، يكون مؤلّفاً عن شيئين، او يكون وجود الجسم عن مبدءٍ فيه حيثيّتان، ليصحّ ان يصدرَ عنه الهيولى و الصّورة معاً، لانّک علمتَ فى النّمط الاوّل ايضاً: انّه ليس و لا واحد منهما علّة و لا واسطة مطلقة للأُخرى، بل يحتاجان معاً الى علّة توجد كلّ واحدةٍ منهما، فانّ ايجاد المُركّب مسبوقٌ بايجاد أجزائه، أو توجدهما معاً، و لا يجوزُ ان يكون علّتهما القريبة، شيئاً غير منقسم، فاذن المعلول الاوّل جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسم و لا جزء جسم و لا بنفس يتعلّق بجسم، بل هو عقلٌ محض، و انت فقد صحّ لک فى هذا النّمط وجود عدّة عقولٍ متباينةِ الذّوات هى مبادى تحريكات الافلاک و لا شکّ انّ هذا المبدع الاوّل فى سلسلتها، اى هو ايضاً محرّک لفلک هو اوّل الافلاک، او فى حيّزها العقلىّ ان لم يكن محرّكاً لفلک، اى يكون مشاركاً لهما فى التّجرّد والبرائة عن القوّة.

* تنبيهٌ *

«قد يُمكنک ان تعلم انّ الاجسام الكُريّة العالية افلاكها و كواكبها، كثيرةُ العدد.»

هذا الفصل، مشتملٌ على اربعة مطالبٍ، اكثرها ممّا مرّ بيانه، و لذلک وسمه بالتّنبيه و انّما جمعها هيهُنا تنبيهاً و تذكيراً على كثرة العقول؛ فلاوّلُ هو معرفة كثرة الاجرام العالية.

و الثانى، معرفةُ كثرة محرّكاتها، اعنى نفوسها.

و على استعدادها.

الثّالث، لا نُسّلم انّه اذا لم يكن المعلول الاوّل النّفس و لا الجسم و لاجزئاً منه، يكون هو العقل. و انّما يكون كذلک، لو كان جميع كمالاته، موجودةٌ فيه بالفعل. و جوابه انّ الموجودات الجوهريّة، منحصرةٌ فى الخمسة، فاذا لم يكن احد الاربعة، تعيّن ان يكون هو العقل و امّا حصول جميع كمالاته بالفعل فيه، فلا يتمّ الّا بدليلٍ آخر، م.

و الثاث، معرفةُ کثرة متشوّقاتها، اعنی عقولها.

و الرّابع، معرفة اختلافها الذّاتیّة بعد اشتراکها فی بعضِ الامور.

و فی آخر الفصل، ترغیب علی تعرّف عللها الفاعلیّة، و وعد لبیان ذلک.

امّا المطلوب الاوّل، فالنّظرُ فیه من العلوم الرّیاضیّة[1] و لذلک قال فیه: «قد یمکنک ان تعلم»، و لم یشتغل ببیانه، و أنا أُوردُ حاصل انظار اهل تلک العلوم فیه اجمالاً، **فاقول:**

الاجرامُ العالیة، تنقسمُ الی کواکب و الی افلاک؛ امّا الکواکب، فتنقسمُ الی سیّارات و الی ثوابت، و السّیّارات سبعة، و الثّوابتُ اکثرُ من أن تحصی. و قد رصد منها الف و نیّف و عشرون کوکباً، و الطّریق الی معرفة وجود الکواکب، هو العیان لا غیر، و الی معرفة سیرها و اثباتها هو الرّصد.

و امّا الافلاک، فکثیرةٌ و الطّریق الی اثباتها، الاستدلال بحرکات الکواکب الموجودة بالرّصد بعد تمهید الاصول الحکمیّة. و هی اسنادُ کلّ حرکةٍ الی جسم یتحرّک بها بالذّات، و یتحرّکُ ما یحتوی علیه بالعرض، و وجوب الاتّصال فی الحرکات الفلکیّة المستدیرة البسیطة، و وجوب التّشابه فیها، و امتناع الخرق و الالتئام علی اجرامها.

و قد اختلف اهل العلم فی عددها، اختلافاً لا یرجی زواله بعد ان قسّموها الی کلّیّة یظهرُ منها حرکةٌ واحدة، امّا بسیطة او مرکّبة، و الی جزئیّة تنفصل الکُلّیّة الیها. فالقُدماء اثبتوا ثمانیةَ افلاک کلّیّة، یُحیط بعضها ببعض، بحیث یماسُّ مقعّر العالی محدّب السّافل، و یکون مراکز الجمیع، مرکزُ الارض واحدٌ منها و هو المحیط بالکلّ فلک الثّوابت، فانّه ممّا لابُدّ منه و ان کان کون الثّوابت علی افلاک کثیرة ممکناً، و هذا الفلک هو ایضاً فلک البروج، و سبعة للسیّارات السّبعة علی الضدّ المشهور و ان کان فیه ایضاً خلاف.

و المتأخّرون زادوا فلکاً آخر، غیر مکوکبٍ یحرّک الکلّ بالحرکة الیومیّة، و جعلوه محیطاً بالکلّ. ثمّ انّ الفریقین، جعلوا الفلک الکلّی ،لکلّ کوکبٍ منفصلاً الی اجسام کثیرةٍ یقتضیها اختلاف حرکات ذلک الکوکب طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سُرعةً و

---

۱ - قوله: «فالنّظرُ فیه من العلوم الرّیاضیّة»، فیه نظرٌ، لانّ البحث عن وحدة الاجسام و کثرتُها، بحثٌ عن احوال الموجودات من حیث انّها موجودة، فهو من الالهیّات، و لعلّهُم خصّصوا الوحدة و الکثرة بالاجرام العلویّة، حتّی صار البحث عنهما فی علم الهیئة، م.

بطأً، و بُعداً و قُرباً من الارض.

فمن غير المحصّلين، منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة، كالقائلين بالمنشُورات[١] و الحلق و الدّفوف و امثالها، و جعلوها منضودة فى جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلّى.

و منهم، من جعلها فى حركاتها ايضاً مُختلفةً كالقائلين باسترخاء، اوتارها عند الرّجوع و ما يُقابله عند الاستقامة، و كالقائلين باقبال الفلک و ادباره من غير استناد ذلک الى حركة بسيطة مُتشابهة، هذا كلّه مع اختلافهم فى اعدادها.

و امّا المحصّلون الّذى يلتزمون القوانين الحكميّة، فقد اختلفوا ايضاً فى اعدادها بعد اتّفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً و حركةً، و المعلّم الاوّل، ذكر انّ عدد الجميع، يقرّبُ من خمسين فما فوقه. و المتأخّرون المتّفقون لارصاد بطلميوس الفاضل، اثبتوا لكلّ كوكب فلكاً ممثّلاً بفلک البروج، مركزه مركز العالم، يُماسّ بمحدّبه مقعّر ما فوقه، و بمقّعره، محدّب ما تحته ،و هو فلكهُ الكلّى المشتمل على سائر افلاكه الّا القمر، فانّ ممثّله المُسمىّ بفلک جوزهره يحيطُ بفلکٍ آخر له، يُسمّى المائل و هو الّذى يشتملُ على سائر افلاكه، و فلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفعلُ عن الممثّل او المائل يتماسُّ محدّباهما و مقعّراهُما على نقطتين يسمّى الابعد عن الارض اوجاً، و الاقربُ منه حضيضاً، و فلكاً آخر يسمّى بالتّدوير غير محيط بالارض و هو فى ثخن خارج المركز، يُماسّ محدّبه سطحيه، على نقطتين يُسمّى ابعدهما عن الارض ذرورة، و اقربهما حضيضاً، ما خلا الشّمس، فانّها تكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز، او التّدوير من غير رُجحان لاحدهما على الآخر، بالقياس الى حركاتها، الّا انّ بطلميوس رأى اثبات الخارج لها، اولى لكونه ابسط.

و الكواكب السّتّة مركوزةٌ فى تداويرها، بحيث تماسّ سطوحها سطوح التّداوير على نقط، و الشّمسُ مركوزةٌ فى خارج المركز، و زادوا لعُطارد فلكاً آخر، خارج المركز ايضاً،

---

١ - قوله: «كالقائلين بالمنشُورات»، المنشورُ شكلٌ مجسمٌ يُحيطُ به ثلاثة سطوح مُتوازيةُ الاضلاع و مثلثان، فقوله: الّا القمر، يخرجُ ممثّله، عن فلكه الكُلّى، فهو لا يكون فلكاً و كلياً و لا جُزيئاً، م.

فله فلكان خارجا المركز، يشتملُ الممثّل على احدهما، اشتمال سائر المُمثّلات على امثاله و هو المُسمّى بالمدير.

و يشتملُ المدير على الثّانى اشتمال المُمثّل عليه و هو المسمّى بالحامل لفلك التّدوير، اذ هو المُشتمل عليه، فيكون جميع الافلاک للكواكب السّبعة على هذا التّقدير اثنين و عشرين، و مع الفلكين العظيمين اربعة و عشرين، عشرةٌ منها موافقة المركز، لمركز الارض، و ثمانيةٌ خارجةُ المراكز عنه، و ستّةٌ افلاک تداوير يتحرّکُ الفلک الاعلى بالحركة الاولى اليوميّة السّريعة و يتحرّکُ ما دونه بحركته و يتحرّکُ فلک الثّوابت بالحركة الثّانية البطيئة و يتحرّک ما دونهابها.

و لكلّ فلک من الباقية، حركةٌ خاصّةٌ الّا المُمثّلات السّتّة الّتى فوق القمر، فانّها لا تتحرّک غير الحركتين المذكورتين، فينتظمُ الرّجعة و الاستقامة و السّرعة و البطء و القُرب و البُعد، بحركات الافلاک الخارجة المراكز و التّداوير، و يتركّبُ حركات الكواكب المُختلفه الطوليّة، من هذه الحركات على التّفصيل المذكور فى كتب الهيئة.

و بقيت الحركات العرضيّة الموجودة، لتداوير الخمسة المُتحيّرة و بعض اختلافات الخمسة و القمرُ و الحركة، لا مقتضيةٌ لتناقض البُعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظنّ ان ثبت وجود ذلک التّناقض حقيقةً محتاجة الى اثبات اجرام آخر، تتحرّک بها.

و قد اشار الشيخُ و غيره من الحكماء و المهندسين، الى عددٍ من الافلاک، ينبغى ان ينسب مضافة الى ما سبق، لاجل هذه الحركات، الّا انّ الآراء، لم تتّفق بعد على ذلک اتّفاقها على ما سبق ذكره، فهذا هو القول الُمجمل فى عدد الافلاک.

قوله : «و يلزمک على اصولک ان تعلم، انّ لكُلّ جسمٍ منها، كان فلكاً محيطاً بالارض، موافقُ المركز، او خارج المركز، او فلكاً غير محيط مثل التّدويرات، او كوكباً شيئاً هو مبدءُ حركة مستديرة على نفسه، لا يتميّزُ الفلک فى ذلک عن الكواكب، و انّ الكواكب تنتقلُ حول الارض بسبب الافلاک الّتى هى مركوزةٌ فيها، لا بان ينخرق لها اجرام الافلاک. و يزيدک فى ذلک، بصيرة انّک اذا تأمّلت حال القمر، فى حركتِهِ المُضاعفة و اوجيه و حال عُطارد و اوجيه، و انّه لو كان هُناک انخراقٌ يوجبه جريان الكواكب، او جريان فلک تدويره لم يعرض ذلک كذلک.»

و هذا هو المطلوب الثّانی، و هو معرفةُ کثرة النّفوس المحرّکة لهذه الافلاک و هو بحثٌ حکمیٌّ و لذلک قال: «و یلزمکُ علی اصولک».

و اعلم، انّهم اختلفوا ایضاً فی محرّکات الافلاک الجُزئیّة للکواکب السّبعة. فذهب فریقٌ الی انّ کلّ کوکب منها، ینزل مع افلاکه منزلة حیوان واحدٍ، ذی نفس واحدة، تتعلّقُ بالکواکب اوّل تعلّقها و بافلاکه بواسطة الکواکب بعد ذلک کما تتعلّق نفس الحیوان بقلبه اوّلاً، و باعضائه الباقیة بعد ذلک بتوسّطه، فالقوّة المُحرّکة مُنبعثةٌ عن الکواکب الّذی هو کالقلب فی افلاکه الّتی هی کالجوارح و الاعضاء الباقیة بعد ذلک. و علی هذا التّقدیر، تکون النّفوس الفلکیّة تسعاً؛ اثنتان للفلکین العظیمین، و سبعٌ للسّیّارات و افلاکها.

و ذهب الباقون، الی انّ کلّ فلک من الافلاک المذکورة و نفس محرّکة ایّاه، و کذلک کُلّ کوکب. و قد اثبتوا للکواکب ایضاً حرکات وضعیّةٌ علی انفسها، کما اثبتوا لافلاکها، فانّ حکمها فی وجوب، اخراج الاوضاع المُمکنة من القوّة الی الفعل واحد. و هذا شیءٌ محسوس فیما فوق القمر.

امّا القمر، فان لم یکن محوه خالاً یترائی فیه بالانعکاس، کما تری من الهالات و قسّی قزح، او اجساماً موجودة واقعة بحذائه، بل کان شیئاً موجوداً فیه ثابتاً فی جمیع الاوقات علی حالةٍ واحدة لم تکن له حرکة استدارة، لکنّ الحُکُم القطعیّ فیه مشکل.

و الاظهر انّه لا یکون شیئاً موجوداً فیه لوجوب بساطته و امتناع تغیّره عن وضعه الطبیعیّ، فعددُ النّفوس المُحرّکة علی هذا الرأی عدد الافلاک و الکواکب جمیعاً. و الشیخ حکم بذلک فی الکتاب بقوله: «انّ لکلّ جسم منها فلکاً کان او کوکباً شیئاً هو مبدء حرکةٍ مستدیرةٍ علی نفسه، لا یتمیّز الفلک فی ذلک عن الکواکب». و یؤکّده ما ذکرناه قبل، من وجوب کون الافلاک الخارجة المراکز و التّداویر، و الکواکب مختصّة فی الابداع، بصورٍ کمالیّةٍ زائدةٍ علی صور المُمثّلات.

ثمّ انّ الشیخ نفی الوهم المذهوب الیه، عند العوام و هو انّ الکواکب تتحرّکُ فی الافلاک تحرّک الحیتان فی المیاه. فانّ القول بتکثُّرات الحرکات المُقتضی لتکثّر المحرّکات، مبنیٌّ علیه. و انّما نفاه بشیئین:

احدهما، البُرهان الکلّیّ المُتقدّم، و هو امتناع الخرق و الالتئام علی الاجسام ذوات الحرکات المُستدیرة بالّطبع، و الیه اشار بقوله: «و انّ الکواکب، تنتقلُ حول الارض»، الی

قوله: «لا بان ينخرق لها اجرام الافلاک».

و الثانی، برهانٌ حدسیّ و هو انّ الرّصد و الاعتبار، يدلّان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه فی كلّ دورة مرّتين و هو عند كونه فی الاجتماع و الاستقبال، و حضيضه ايضاً مرّتين و هو عند كونه فی تربيعی الشّمس، و كذلک على موافاة مركز تدوير عُطارد اوجه فی كُلّ دورة مرّتين؛ حدهما، عند كونه فی تاريخنا هذا فی اوّل العقرب بالتّقريب، و الثانی، عند كونه فی اوّل الثّور، الّا انّ اوجه العقربی، يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوری، بخلاف القمر. فانّ اوجيه مُتساويان، و موافاته حضيضه ايضاً مرّتين على التّساوی و هو عن كونه فی اوّل بُرجی السّرطان و الحوت.

فاذن، لو لم يكن للفلک الحامل للتّدوير حركة، بل كان التّدوير هو الّذی يقطع الحامل بحركته وحده، لم يعرض ذلک كذلک. و الوجهُ فی القمر، هو انّ حامل تدويره، يتحرّکُ الى توالی البروج، كلّ يومٍ اربعة و عشرين جزئاً و كسر جزء من ثلاث مئة و ستّين جزئاً من المحيط و يحمل التّدوير معه، و المائل يتحرّکُ بحركته و حركة المُمثّل جميعاً الى خلاف التّوالی احد عشرجزء و كسراً و يحمل الحامل معه. فيذهب اقلّها بمثله من اكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين و تبقى حركة مركز التّدوير عن موضعه الاوّل، ثلاثة عشر جزئاً و كسراً.

و التّقديرُ الالهی، قد اقتضى ان يكون مركزُ التّدوير عند موافاة[۱] الشّمس فی اوج الحامل، فاذا تحرّک الفلكان من موضع الموافاة، حركتيهما المذكورتين صار الاوج ممّا يلی احدُ جانبی الشّمس، على بعد احد عشر جزئاً و كسراً من ذلک الموضع، و مركز التّدوير ممّا يلی الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءٍ منه، و تحرّكت الشّمس بحركتها الخاصّة بها قريباً من جزءٍ الى الجهة الّتی يلی المراكز منه ايضاً، و كانت الشّمس متوسطّة بين الاوج و مركز التّدوير على بُعدين متساويين كلّ واحدٍ منهما اثنى عشر جزئاً و كسراً و مجموعهما هو بُعد مركز التّدوير من الاوج.

و لكون ذلک البُعد، ضعف بعد المركز عن الشّمس، سمّی بـ«البُعد المضاعف»، و سميّت حركة الحاصل بذلک القدرُ بـ«الحركة المضاعفة». و هكذا يوماً بعد يومٍ، حتّى اذا

---

۱ - «موافاته»، خ.

صار بعد المراكز عن الشّمس ربع دور، و بعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضاً ربعاً و كان بين الاوج و المركز، نصف دور، وافى المركز مقابلة الاوج، اعنى الحضيض، و اذا صار بعد المراكز عن الشّمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر، فوافاه فى استقبال الشمس، و كذلک فى التّربيع الآخر، فاذن المركزُ يُوافى الاوج فى الاجتماع و الاستقبال و الحضيض فى التّربيعين.

و امّا عُطارد، فلمّا كان له فلكان خارجا المركز، اعنى المُدير و الحامل و اوج المُدير، يتحرّكُ بحركة المُمثّل البطيئة المُنتهية فى زماننا، الى اوّل العقرب، و كان المُدير متحرّكاً بالحامل على خلاف التّوالى، قدر مسير الشّمس، و الحامل مُتحرّكاً بالتّدوير على التّوالى ضعف ذلک.

و كان التّقدير الالهىّ، مقتضياً ان يكون مركز التّدوير فى الاوجين معاً، وجب اذا تحرّک الفلكان عن ذلک الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشّمس و عن اوج المُدير بعد ذهاب اقلّ الحركتين بمثله، من الاكبر قصاصاً، مثل مسيرها، و البعد بين الاوجين مثله. فيكون اوج المدير متوسّطاً بين اوج الحامل و مركز التروير، حتّى اذا صار بعد المركز عن اوج المُدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر، فوافاهُ المركز عند حضيض المدير.

و لاجل ذلک، كان المركزُ فى هذا الاوج، اقرب الى الارض ممّا كان فى الاوجين معاً، و يكون اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين، متساويى البُعد عن الاوجين المُتقابلين، و يكونان لا محالة الى الاوج الادنى، اقرب منهما الى الاوج الابعد. و هما اوّل السّرطان و الحوت، فانّهُما على التّثليث من الاوج الابعد و على التّسديس من الاوج الادنى.

فهذا حال القمر و عُطارد فى اوجيهما، اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرّتين فى دورةٍ واحدة. و ذلک ممّا يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاک لا الى الكواكب انفسها، فاذن لا يقعُ خرق اجرام الافلاک.

و انكر **الفاضل الشارح**[1]، جوازُ كون الجسم الواحد متحرّكاً بحركتين مُختلفين قال:

---

١ - قوله: «و انكر الفاضل الشارح»، لمّا كان حاصل الدّلالة الثّانية على نفى حركة الكواكب

بنفسها فی الفلک، انّ موازاة مرکز تدویری القمر و عُطارد، اوجیهما فی کُلّ دورةٍ مرّتین انّـما تتصوّرُ لو کان لمرکز التّدویر حرکتان حرکة علی التّوالی، و حرکة علی خلاف التّوالی، فلو کان المُتحرّک هو الکواکب، او فلک التّدویر بنفسه، لم یکن کذلک، لامتناع ان یتحرّک الجسـم الواحد بالذّات الی جهتین مُختلفین دفعةً واحدة.

اعترض الامام بانّ هذه الدّلالة، انّما تستقیم، لو امکن ان یتحرّک الجسـم الواحـد حـرکتین مُختلفین، لکنّه غیرُ ممکن، لانّ الحرکة الی جهةٍ، تستلزمُ الحصول فیها، فلو تحرّک الی جهتین، یلزم حصوله فیهما دفعةً واحدةً و انّه محال.

و توجیه الجواب: انّا لا نُسلّم انّ جسماً واحداً لو تحرّک الی جهتین، یلزم حصوله فیهما. و انّما یلزمُ لو کان حصوله فی جهةٍ بحسب حرکتین، و لیس کذلک، بل بحسب حرکةٍ واحدةٍ حاصلةٍ من الحرکتین. فانّ الحرکتین اذا کانتا الی جهةٍ واحدةٍ حصلت حرکة واحدة مُساویة لمجموعهما، و ان کانتا الی جهتین حصلت حرکة واحدة مساویة لفضل احدیهما علی الأُخری، و لیس یلازم ان یکون الحرکة الواحدة بسیطة فقد تکون مرکبة و حصول الجسم فی الجهة، انّما هو باعتبار تلک الحرکة الواحدة، لا بحسب الحرکتین، و تحقّق الموضع، یتحقّقُ الحرکة بالعرض، فنقول: لا شک انّ المتحرّک بالعرض، یحصل له حالة مخصوصة هی الحرکة، فانّ الجالس فی السّفینة، عرض له تلک الحالة العارضة للسفینة حتّی ینتقل من مکان، کما ینتقل السّفینة من مکانها، الّا انّ الفرق، انّ حالته المخصوصة بسبب حالة غیره، یتبدّلُ اوضاعه و ایونه، لتـبدّل اوضـاعه و ایونه، و ایضاً للمُتحرّک بالذّات توجهاً الی الجهة، اعنی میله الیها، سواءٌ کان میلاً طـبیعیاً او قسریاً او ارادیاً، و هذا المیل، لا یوجد فی المتحرّک بالعرض.

فانّ واحداً منّا، لو تحرّک و معه حجر، فلا شکّ انّ ذلک الحجر، ینتقل الی موضعنا، لکن تلک الحرکة، صدرت عارضة لنا عن ارادة و لا ارادة فی الحجر. فمبدءُ الحرکة موجودٌ فی المتحرّک بالذّات، دون المتحرّک بالعرض. ثمّ لا یستراب فی ان الحرکة بالعرض، لیست مانعة للحرکة بالذّات، فجاز ان یکون المُتحرّک بالعرض متحرکاً بالذّات، کما ان راکب السّفینة، یتحرّکُ ایضاً سواءٌ کان الحرکتان الی جهةٍ واحدةٍ او الی جهتین.

لکن هیهُنا شکٌ و هو انّا اذا فرضنا دائرتین محُیطتین، احدیهما حاویة للأُخری و هُما متحرّکان بالخلاف علی محورٍ واحدة، حرکة واحدة، و علی الدّائرة المحویة نقطة فی وسط السّماء، علی نصف النهار، فتلک النّقطة، لابُدّ ان یکون دائماً علی نصف النهار، لانّ المحوی، انّ حرکتها الی

لانّ الانتقال الى جهةٍ يلزمُ منه الحصول فى تلك الجهة، فلو انتقل الى جهتين، لزم حصوله دفعةً فى جهتين، سواءٌ كان الانتقالان بالذّات، او بالعرض، او بهما.

ثمّ قال:

لا يُقال: انّا نرى الرّحى، تتحرّك الى جهةٍ و النّملة عليها الى خلافها، لانّا نقول: لم لا يجوزُ ان يكون للنّملة وقفةٌ حال حركة الرّحى و للرّحى وقفة حال حركة النملة؟ و هذا و ان كان مستبعداً، لكن الاستبعاد عندهم، لا يُعارض البرهان.

و الجوابُ انّ الجسم الواحد، لا يتحرّك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركةً واحدةً يتركّب منهما، فانّ الحركات، اذا تركّبت و كانت الى جهةٍ واحدة، حدثت حركة تساوى مجموعها، و ان كانت فى جهتين متضادّتين احدثت حركة

جهة الشّرق درجة، فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب، مع انّ تلك النّقطة لمّا كانت من نقطة الدّائرة المحوية و ساير نقاطها، يقطع دور الفلك بحركتها بالضّرورة، فلابُدّ ان تكون تلك النّقطة فى جهة الشرق تارةً و فى جهة الغرب اُخرى.

و من الفضلاء، من سمعتُهُ يقول فى حلّ هذا الشّك: انّ لكُلّ مُتحرّك، حركتان: حركة حقيقية و هى قطع المسافة الّتى يتحرّكُ عليها، و حركة اضافية، اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت، خارجة عن المسافة و هى زاوية لمسافة حركتها عندها و نقطة المحوى و ان كانت له حركة فى نفسها، لا يحدث زاوية بالنّسبة الى النّقاط الخارجة عن مدارها، لانّ موضعها يتحرّكُ بالخلاف حركة مساوية لها، و لهذا لا يرُى الّا ساكنة، و للفكر فيه مجال.

و ممّا يوضح الجواب عن اشكال الامام، انّ الحركة الى جهة، انّما يستلزمُ الحصول فيها لو كانت وحدها، فاذا كانت مع حركةٍ اُخرى، فالحصولُ فى الجهة، انّما هو بحسب تركب الحركتين، حتّى انّ كُلّاً من الحركتين، لو تجرّدت عن الاُخرى، كانت متّوجهةً الى الجهة المتوجّهة اليها. فاذا فرضنا واحداً على خشبةٍ هى مئةُ ذارع مثلاً و هو و الخشبة يتحرّكان بالخلاف، تحركاً متساوياً، فاذا كان رأس الخشبة موازياً لنقطة انتقل الخشبة من تلك الموازاة ـ مثلاً ـ ذارعاً، تحرّك الشّخص من رأس الخشبة ايضاً ذراعاً و المُوازاة باقيةٌ كما كانت، و هكذا حتّى يتحرّك الخشبة مئة ذراع و الشّخس الى آخرها، و امّا لو تحرّك الخشبة فقط، او كانت حركة الشّخص فقط، لانحرف الشّخص عن الموازاة الى جهة الحركة، فلا انتقال هُناك للشّخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين، م.

مساوية، لفضل البعض على البعض، او سكوناً ان لم يكن فضلاً، و ان كانت فى جهات مختلفة، احدث حركة مُركّبة الى جهة يتوسّط تلک الجهات على نسبتها، و ذلک على قياس سائر المُمتزجات.

فاذن، الجسم الواحد، لا يتحرّکُ من حيث هو واحد الّا حركة واحدة، الى جهة واحدة، الّا انّ الحركة الواحدة، كما تكون مُتشابهة، فقد تكون مختلفة، و كما تكون بسيطة، فقد تكون مركّبة. و كلّ بسيطة متشابهة و كُلّ مختلفة، مركّبة و لا ينعكسان. و الحركات المُختلفة، يكون بالقياس الى متحرّكاتها الاوّل بالذّات، و الى غيرها بالعرض. و لا يكون جميعها بالقياس الى متحرّک واحدٍ بالذّات، بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذّات، لكانت احديهما فقط. و اذا ظهر ذلک، فقد ظهر انّهُ لا يلزم من كون الجسم متحرّكاً بحركتين حصوله دفعة فى جهتين، و لم يحوج ذلک الى ارتكاب شىء مستبعد، فضلاً عن محال.

قوله : «و تعلم انّها كُلُّها فى سبب الحركة الشّوقيّة التّشبّهية على قياس واحدٍ و تعلم انّه ليس يجوزُ ان يُقال: ما رُبّما، يقال انّ السّافل معشوقه الخاصّ هو ما فوقه.»

و هذا هو المطلوب الثّالث و هو معرفة كثرة العقول.

فانّ اختلاف الحركات، يقتضى اختلاف مباديها المُتشوقّة ـ كما مرّ ـ و انّما يُثبت ذلک، بعد ابطال القول بانّ الفلک السّافل، انّما يتحرّکُ شوقاً الى الفلک العالى كما مرّ. و القائلون به، يجعلون اوّل الافلاک فلكاً ساكناً متشوّقاً غيرَ مشتاقٍ، ينقطعُ به الاشتياق و هذا الرّأى ممّا مال اليه ابوالبركات البغدادى، و اسندهُ الى بقراط، من القُدماء و انّما عبّر الشيخ عنه بقوله: «ما رُبما يُقال»، اشارةٌ الى انّه مذهبٌ لقوم.

و لمّا تقدّم ابطال هذا الرّأى فى الفصل الثّانى عشر من هذا النّمط، لم يتعرّض هيهُنا لذلک، و اذا ثبت انّها انّما تتحرّکُ شوقاً الى متشوّقاتها المجرّدة، لا الى الاجسام المحيطة بها، فعلى مذهبِ القائلين بنفوس، تسعةٌ تكون العقول المتشوّقة ايضاً تسعة: عاشرُها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون و الفساد الّذى يسموّنه العقل الفعّال، و على المذهب الّذى ذهب الشيخ اليه، يكون عددها عدد الافلاک و الكواكب بزيادةٍ واحدة.

و اعلم انّ العدد المُثبت بالدّليل، هو ما يقطع بانّ العقول، ليست اقلّ منه، و امّا كونها اكثر

منه، فمن المُحتمل اذ لم يدلّ على امتناعها دليلٌ.

قوله : «تعلم انّها لم يتخلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطّبع الّا و ليست من طبيعةٍ واحدة، بل هی طبائعُ شتّی و ان جمعها کونها بحسب القياس الی الطّبائع العُنصريّة طبيعة خامسة.»

و هذا هو المطلوبُ الرّابع و هو معرفةُ اختلاف الاجرام العالية بطبائعها، و الشيخ استدلّ على ذلک باختلاف الاوضاع و الأُيون و الحرکات الّتی هی مقتضيات الطّبائع کما تقدّم بيانه. فاذن، هی مختلفةٌ بالانواع و کلّ نوع منها لا يوجدُ الّا فی شخص واحد، و يجمعُها معنی مشترک يقتضی اشتراکها فی استدارة الاشکال و الحرکات، و امتناع زوالها عن الأُيون والاشکال و ذلک المعنی طبيعة عامّة هی مبدأ جنس يشتمل عليها و هی الّتی تسمّی بالقياس الی الطّبائع العنصرّيّة طبيعة خامسة.

قوله : «فيبقی لک ان تنظر هل يجوز ان يکون بعضاً سبباً قريباً للبعض فی الوجود ام اسبابها تلک الجواهر المُفارقة؟ و من هيهُنا توقّع منّا بيان ذلک.»

هذا هو الحثّ علی تعرّف المبادی الفاعليّة لهذه الاجرام، اهی اجرامٌ مثلها، ام جواهر مفارقة؟ و الوعدُ لبيان ذلک.

* هدايةٌ *

«اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل[1]، فانّما يصدرُ عنه اذا صار شخصه ذلک الشّخص

---

١ - قوله: «اذا فرضنا جسماً يصدُرُ عنه فعل»، لتقرير هذا البرهان طريقان:

احدهما، طريقُ المعيّه، و تحريره علی محاذاة ما فی الکتاب: انّ الحاوی، لو کان علةً للمحوی، لکان حال المحوی، مع الحاوی الامکان، لانّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب العلّة و وجودها، فلا يکون وجوب المعلول، مع العلّة، بل الّذی يکون معه، هو امکانه، لکن وجود المحوی، مع عدم الخلاء.

فلمّا کان وجود المحوی، غيرُ واجبٍ مع وجوب الحاوی، فلا يخلو امّا ان يکون عدم الخلاء

واجباً مع وجوب الحاوی، او غیر واجب. فان کان واجباً مع وجوب الحاوی، کـان المـحوی واجباً مع وجوب الحاوی. و قد ثبت امکانه، هذا خلفٌ، و ان کـان غـیر واجبٍ مـع وجـوب الحاوی، فهو ممکنٌ فی نفسه، و انّه محال. و لیس هذا الطّریق الّا قیاساً استثنائیاً، هکذا لو کان الحاوی علةً للمحوی، کان المحوی معه ممکناً، و التّالی باطلٌ فالمقدّم مثله، امّا المُلازمة، فلانّ وجوب المعلول، بعد وجوب العلة، فحاله معه الامکان لا محالة، و امّا بطلان التّالی، فلانّ عدم الخلاء مع وجود المحوی علی ذلک التّقدیر، فلو کان المحوی ممکناً مع الحاوی، کان عـدم الخلاء ایضاً ممکناً، و هو محال. و الشارحُ لم یشرح المتن، الّا بهذا الطریق و بناه علی ثلاث مقدّمات:

احدیها، انّ الجسم، لا یکون علة موجدة الّا بعد کونه شخصاً، لانّه ما لم یتشخّص، لم یوجد و ما لم یوجد، لم یوجد. و لو اطلق هذه المُقدّمة غیر مقیّدٍ بالجسم، کان اولی لعدم اختصاص الکمّ بالجسم. فان کُلّ شیءٍ یفرض، یمتنع ان یکون علة موجدة الّا بعد تشخّصها، سواءٌ کان جسماً او غیره.

و ثانیها، انّ وجوب المعلول و وجوده بعد وجوب علة و وجودها، ضرورة انّ العلّة تجب اوّلاً ثمّ توجب، فیجب المعلول، فقد وجبت العلة و لم یجب المعلول بعد، و کُلّ ما لم یجب و یکون من شأنه الوجوب، فهو ممکنٌ، فیکون حال المعلول، مع العلّة الامکان.

و ثالثها، انّ الشّیئین، اذا کانا بینهُما معیةٌ تلازمیةٌ لا یتخالفان فی الوجوب و الامکان، لانّـه لو وجب احدهما و امکن الآخر امکن انفکاکهما، فلا تلازم بینهما. و ترکیب الدّلیل بعد هذا ظاهرٌ، لکن المُقدّمة الثّالثة منقوضةٌ بالواجب و معلوله، فـانّهما یـتخالفان بـالوجوب و الامکـان مـع تلازمهما.

ـ لا یُقال: لیس مقدّمة البرهان، عدم اختلاف المُتلازمین فی الوجوب مطلقاً، بل المقدّمة عدم اختلافهما فی الوجوب مع ثالث، فانّه لو وجب احدهُما مع الثّالث و لم یجب الآخر معه، امکن انفکاک احدهما عن الآخر بالضّرورة، فلا تلازم بینهما و علی هذا لا نقض.

ـ لانّا نقول: الدّلالة مشترکةٌ، فکما لا یجوزُ ان یختلف حال المُتلازمین مع الثّالث فی الوجوب و الامکان، کذلک لا یجوزُ ان یختلف حالهما فی انفسهما، ضرورة انّه لو وجب احدهما و لم یجب الآخر مع وجوبه، امکن انفکاک احدهما عن الآخر، فالمُراد لیس الّا وجوب عدم الاخـتلاف مطلقاً، سواءٌ کان مع الثّالث او فی حدّ انفسهما، یشهدُ بذلک اطلاق الشّرح.

و يمكنُ ان يُجاب عن النّقض، بانّ المُراد بالوجوب، ما هو اعمُّ من الوجوب بالذّات او بالغير، و المُراد بالامكان، صرف الامكان، ما لم يخرج الى الوجوب و الوجود. و من الظّاهر ان شئيين، اذا كانا مُتلازمين، فكُلّ واحدٍ منهما، اذا وجب وجب الآخر مطلقاً، فانّه لو بقى على صرافة الامكان، تحقّق الانفكاک بينهما قطعاً، فهذا هو المستعمل فى البرهان، فانّ عدم الخلاء، لمّا كان مع وجود المحوى معيّةً تلازميةً و كان عدم الخلاء واجباً مع وجوب الحاوى، يلزم ان يكون وجود المحوى ايضاً واجباً مع وجوبه، لكنّه باقٍ على صرافة الامكان.

ـ فان قلت: كما وجب ان لا يتخالف المُتلازمان فى الوجوب مطلقاً، وجب ان لا يتخالفا فى الوجوب بالذّات ايضاً، فانّه لو وجب احدهما بالذّات و الآخر واجب بالغير، لامكن ارتفاعه و امتنع ارتفاع الواجب بالذّات. و من البيّن انّ الشّيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما و امكن ارتفاع الآخر، امكن الانفكاک بينهما، فلا تلازم كما اذا تحقّق الانفكاک.

ـ فنقول: امكان ارتفاع الآخر نظراً الى ذاته، انّما يقتضى جواز الانفكاک، لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاوّل، فليس كذلک، فانّ وجوب المعلول، مرتّبٌ على وجوب العلّة.

و عندى، انّ هذه المقدّمة مستدركةٌ فى البرهان، اذ يكفى ان يُقال: لو كان الحاوى علةً للمحوى، لتقدّم بالوجوب عليه، فقد وجب الحاوى و لم يجب وجود المحوى بعد، لكن المحوى هو الّذى يملاء مقعر الحاوى، فاذا لم يجب وجود المحوى، لم يجب ملاء مقعر الحاوى، و اذا لم يجب ملاء مقعر الحاوى، لم يجب عدم الخلاء بالضّرورة و سيبيّن الشّيخ، لزوم الخُلف، بمجرّد هذِهِ المُقدّمات فى جواب السّؤال الاوّل، من غير احتياجٍ الى تلک المقدّمة.

و امّا قوله هيهُنا: وجود المحوى و عدم الخلاء معاً، فالمُرادُ بالمعيّة، المعيّة فى الوجوب و عدمه، لا فى الوجود و العدم، كما تخلّيه الشارحون، فليس المُراد الّا انّ وجود المحوى، اذا لم يجب، لم يجب عدم الخلاء، و بينه بان عدم الخلاء، متى وجب، وجب وجود المحوى. فانّ وجوب عدم الخلاء، اذا استلزم وجوب المحوى، كان عدم وجوب المحوى، مستلزمٌ لعدم وجوب عدم الخلاء، بحكم عكس النّقيض.

ـ لا يُقال: لو صحّت الدّلالة، يلزمُ ان لا يكون للحاوى وجوب و وجودٌ، لانّه لو كان للحاوى وجوبٌ و وجودٌ، فلا يخلو امّا ان يكون معه وجوب المحوى، او امكانه و اياً ما كان، يكون مع وجوب الحاوى، امكان المحوى: امّا على تقدير الامكان فظاهرٌ، و امّا على تقدير الوجوب، فلانّه لا يكون واجباً لذاته، بل واجباً لغيره، و الوجوب بالغير، مستلزمٌ للامكان، و معيّةُ الملزوم،

المعیّن، فلو کان جسمٌ فلکیّ علّةً لجسم فلکیّ یحویه لکان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامکان، و امّا الوجود و الوجوب فبعد وجود العلّة و وجوبها، و لکن وجود المحویّ و عدم الخلاء فی الحاوی هما معاً فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوی العلّة کان معه للمحویّ امکان لانّ تشخّص العلّة متقدّمٌ فی الوجود. و الوجوب علی تشخّص المعلول، فلا یخلوا امّا ان یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه، او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه و قد بان انّه یکون ممکناً مع وجوبه، و ان کان غیرَ واجبٍ، فهو ممکنٌ فی نفسه واجب بعلّة، فالخلأ غیر ممتنعٍ بذاته، بل بسبب و قد بان انّه ممتنعٌ بذاته، فلیس شیءٌ من السّماویّات علّة لما تحته و للمحویّ فیه.»

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده، یشتملُ علی الطّریقة الرّابعة لاثبات العقول، و هی ان تبیّن امتناع کون الاجسام و الجسمانیّات عللاً لشیءٍ من الاجسام، یلزمُ منع ان یکون عللها المُفارقات و لا یجوزُ ان یکون الاوّل ـ تعالی ـ علّة لها، لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة کما مرّ. فاذن، عللُها مفارقات بعد الاوّل و هی العقول.

مستلزمةٌ لمعیّة اللازم، فیکون مع وجوب الحاوی و وجوده امکان المحوی، فلا یجبُ وجود مایملائه، فیلزم امکان الخلاء.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم استلزام معیّة الملزوم، لمعیّة اللازم، و انّما یکون کذلک، لو لم یکن اللازم، متقدّماً علی الملزوم، لکنّ الامکان متقدّمٌ علی الوجوب و المُتقدّم علی المعلول، لا یجب ان یکون معه و هو ظاهرٌ.

الطّریق الثانی، فی تقریرالبرهان، طریق التّقدّم و التّأخر، و هو ان یُقال: لو کان الحاوی علةً للمحوی، لزم ان یکون عدم الخلاء ممکناً، و التّالی باطلٌ. بیان الملازمة انّ الحاوی، یکون متقدّماً بالذّات علی المحوی حینئذٍ و المحوی مع عدم الخلاء و المُتقدّم علی الشّیء متقدّم علی المعلول، فیکون عدم الخلاء شیئاً متأخراً عن الحاوی، و المُتأخر عن الشّیء، موقوفٌ علی ذلک الشیء، و کُلّ موقوف علی الشّیء، ممکنٌ لذاته، فیکون عدم الخلاء ممکناً، و انّه محالٌ. و هذا الطّریق، غیر مطابقٍ لما فی المتن، لخلوّه عن معیّة امکان المحوی و الحاوی، و احتیاجه الی انّ ما مع المتأخر، متأخرٌ، م.

اقول: و المقصودُ من هذا الفصل، بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية، علّةً للبعض. و لمّا كانت الاجسام العالية مُنقسمة الى حاو و محويّ و كانت علّيّة الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم، قدّم بيان امتناعها.

و اعلم انّ البُرهان قائمٌ على امتناع صدور جسم عن جسم، او عمّا يحلّ فى جسم على الوجه العامّ على ما سيأتى، لكن لمّا كان لبيان امتناع كون كلّ جسم حاوٍ علّة لمحويّة طريق خاصّ و هو استلزامه لثبوت الخلاء قدّم ذكر هذا الوجه و وسمه بالهداية فانّ سلوك الطّرق الخاصّة احوج الى الهداية من سلوك الشّوارع العامّة، و هذه الطّريقة مبنيّةٌ على ثلاث مقدّمات:

احدها، انّ الجسم لا يُمكن ان يكون علّة موجدة لشىءٍ الّا بعد صيرورته شخصاً معيّناً، فانّ الطّبائع النّوعيّة مالم تكن اشخاصاً معينّة، لم توجد فى الخارج.

و الثانية، انّ العلّة لمّا كانت متقدّمة بالذّات على معلولها كان وجود المعلول و وجوبه مُتأخّرين عن وجود العلّة، فان اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حاله حينئذٍ الامكان، لانّه لم يجب بعد، و كُلّ ما لم يجب و كان من شأنه ان يجب، فهو ممكنٌ.

و الثالثة، انّ الشّيئين اللّذين يكونان معاً لا معيّة المصاحبة الاتّفاقيّة، بل معيّة بحيث لا يمكن ان ينفكّ احدُهما عن الآخر، فانّهما لا يتخالفان فى الوجوب و الامكان لانّ تخالفهما فى ذلک يقتضى امكان انفكاكهما.

و تقرير الحجّة بعد تقرير هذه المقدّمات، بان يُقال: لو كان الحاوى، علّةً للمحويّ لسبقه متشخّصاً لما بيّناهُ فى المقدّمة الأُولى، و حينئذٍ كان وجود المحويّ اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخّص موصوفاً بالامكان لما بينّاه فى المقدّمة الثّانية، و لكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امرٌ يقارنُ اعتباره اعتبار وجود المحوّى بحيث لا يُمكن انفكاكه عنه، فاذن يلزمُ ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوى المتشخّص ممكناً لما بيّناه فى المُقدّمة الثّالثة؛ لكنّه فى جميع الاحوال واجبٌ و الّا لكان الخلاءُ ممكناً، لكنّه ممتنعٌ لذاته، هذا خلفٌ، فاذن، الحاوى ليس بعلّةٍ للمحويّ.

و اعلم انّ قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته[1]، ليس معناهُ انّ للخلاء ذاتاً هى المُقتضية

---

١ ـ قوله: «و اعلم انّ قولنا الخلاء ممتنعٌ لذاته»، يُريد تحقيق التّلازم بين وجود المحوى و عدم

الخلاء، فاولاً تحقّق معنى الممتنع لذاته. و ذكر الخلاء فى هذا البرهان واقعٌ بطريق التمثيل، او لانّهُ مقصودٌ بتصوير المُمتنع لذاتِهِ قصداً اولياً و الّا فليس له اختصاص بالخلاء، بل كُلّ ممتنع لذاته كذلک. فليس معنى المُمتنع لذاتِهِ ذاتاً يقتضى العدم، بل معناهُ شيئاً يتصوّره العقل و يجزمُ بعدمه، بحسب تصوّره من غير نظرٍ الى الغير و ان جاز توقّف حكمُهُ بالعدم، على وسط. و اليه اشار بايراد صيغة الحصر، حيث قال: انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجـوده، احـترازاً عـن المُمتنع بالغير، فانّ العقل لا يحكُمُ بعدمه، بمجرّد صورته العقليّة، بل بالنّظر الى الغير. و بـهذا التّحقيق يضمحلُّ ما عسى ان يختلج فى الوهم، من انّ الثّابت بالبُرهان عدم الخلاء و امّا امتناعُه لذاته، فلا.

فانّ الّذى دلّ على عدمه، هو انّه لو وجد الخلاء، لكان كما فيكون ذا مادة، فـلم يكـن خـلاء فوجوده يستلزمُ عدمه. و ما كان كذلک، يكون ممتنعاً لذاته، لانّا لمّا نظرنا الى ذاته مع قطع النّظر عن الغير، لزم منه محال. و المُمتنع بالغير و ان جاز استلزامه للمحالِ الّا انّ استلزامه للمحال، انّما يكون بالنّظر الى ذات الغير، لا بالنّظر الى ذاته و هذ اكشريک البارى، فانّ دليل الوحدانيّة كما دلّ على عدمه، دلّ ايضاً على امتناعه لذاته، فانّ وجود الشّريک يستلزمُ المحال، بـالنّظر الى ذاته. فقد ظهر انّ معنى قولنا: الخلاء ممتنعٌ لذاته، انّ ما يتصوّرهُ العقل من الخلاء، يحكم عليه العقل، بانّه ممتنعُ الوجود فى الخارج، بالنّظر الى ذلک المتصوّر لا بالنّظر الى ذلک الغير. و كذا معنى الواجب لذاته، ليس انّ هُناک ذاتاً و وجوداً تقتضيه و انّما هو شيءٌ يتصوّره العقل و يحكم عليه بالوجود من حيث ذاته، لا بالنّظر الى الغير، بخلاف الممكن لذاته، فانّ العقل، لا يـحكم بوجوده و لا بعدمه الّا بعد اعتبار وجود علّته او عدمها.

اذا تقرّر ذلک، فنقول: شيءٌ يتصوّره العقل و يسمّيه بالخلاء، فعدم الخلاء عبارةٌ عن نفى ذلک المتصوّر، بخلاف عدم الانسان، فانّه نفى الموجود فى الخارج، فهُما عدمان خارجيان، الّـا انّ عدم الخلاء، عدمٌ فى الخارج لموجودٍ عقلى، و عدم الانسان، عدم فى الخارج لموجود خارجى.

فمتى وُجد المحوى من حيث انّه ملاء، يلزمُهُ نفى ذلک المتصوّر قـطعاً، و مـتى انـتفى ذلک المتصوّر، يلزم وجود المحوى من حيث انّه ملاء فوجودُ المحوى و عدم الخلاء، مُتلازمان فى نفس الامر. و ليس المُراد من قوله فى المُتلازمين: لا يتصوّر، التّلازم فى العـقل، اذ لا تـلازم بحسب العقل، على ما لا يخفى.

لامتناع وجوده، بل معناهُ انّ تصوّره هو المُقتضى لامتناع وجوده، و المُقارن للمحوى، هو نفى ما يتصوّر فيه، فانّ المحوىّ من حيث هو ملأ، لا يتصّورُ الّا مع ذلک النّفى، و ذلک النّفى، لا يتصّورُ الّا مع تصوّر المحوىّ من حيث هو ملأ.

و اذا تحقّق هذا، سقط ما يُمكن ان يتشكّک به[1] و هو ان يُقال: كون عدم الخلاء

و على تقدير التّلازم العقلى، فهو ليس مقدّمة البرهان، فانّ المُقدّمة هى كونهما مُتلازمين فى الوجود، بحسب الامر نفسه، بل المُراد المُبالغة فى عدم تحقيق الانفكاک على ما هو الشّايع فى عرف التّخاطب. و فى التّقيّد بقوله: من حيث هو ملاء، فايدتان:

الاولى، انّ هذا التّلازم، لأُبدّ فيه من اعتبار الحاوى، فانّ المحوى، لا يستلزمُ من حيث ذاته نفى الخلاء، بل من حيث انّه متجددٌ بالحاوى، فانّ الخلاء، هو المكان الخالى كما انّ الملاء هو المكان المملوّ، فيجب اعتبار سطح الحاوى، ثمّ تصوّره تارةً خلاء و تارةً ملاء. و امّا نفس الجسم، فهو لا يستلزمُ الخلاء و لا الملاء، فانّ الحاوى جسم و لا خلاء و لا ملاء، اذ لا مكان له، فاستلزامُ المحوى، نفس الخلاء، ليس الّا من حيث انّه يملاء المكان، هذا ما سمعناه و اشعر به كلامه.

و فيه نظرٌ، لانّ عدم الخلاء و هو عدم المكان الخالى، امّا لعدم المكان او لوجود الملاء، فاستلزام المحوى لعدم الخلاء، لا ينحصرُ فى حيثيّة الملاء، فانّه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السّطح الحاوى ايضاً.

الثانية، اندفاعُ سؤال و هو انّ الخلاء عدمُ المحوى، فعدمه عدم العدم، فيكون ثبوتياً، فعدم الخلاء، هو نفس المحوى، فالقول بانّ المحوى، مع عدم الخلاء، بمنزلة القول بانّ الشّىء مع نفسه. وجوابه: انّا لا نُسلّم انّ الخلاء، هو عدم المحوى، بل عدم الخلاء، انّما يعرُضُ للمحوى، من حيث انّه ملاء و كونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه. و كأن قوله: المُقارن المُغاير للمحوى و هو نفى ما يتصوّر منه، اى من الخلاء، تنبيهٌ على هذا، فانّه رُبما ظنّ أنّ عدم الخلاء، عين وجود المحوى، لشدّة تفارن معنييهما، م.

١ - قوله: «اذا تحقّق هذا سقط ما يمكن ان يتشكک به»، هذا الشّکُ امّا نقض على المُقدّمة الثّالثه بان يُقال: وجودُ المحوى، مع عدم الخلاء، معيةً تلازميةً و هُما لا يتّحدان فى الوجوب، لانّ عدم الخلاء واجبٌ بالذّات و وجوب المحوى، واجبٌ بالغير، او معارضة فى المُقدّمة القايلة بالتّلازم، فيُقال: وجود المحوى، ليس مع عدم الخلاء معيةً تلازميةً، لانّه لو تلازما، لزم اتّحادهما فى الوجوب و ليس كذلک، او فى المُقدّمة الحاكمة بامتناع الخلاء، فان وجوب عدم الخلاء

بالذّات، مع وجوب المحوى بالغير، ممّا لا يجتمعان و الثّانى ثابتٌ ببيان منافاة انّهما معاً معية تلازمية و المُتلازمان، يجبُ ان يتحدّا فى الوجوب و هذا التّقرير أطبق على ما فى الشّرح.

و اجاب بانّ المعيّة التّلازمية، بين عدم الخلاء و وجود المحوى، انّما هى على تقدير عليّة الحاوى، و المحوى على هذا التّقدير، ليس بواجب بالغير، بل ممتنعٌ و انّما كان التّلازم بينهُما على هذا التّقدير لانّه اذا كان الحاوى علةً للمحوى، كان مُتقدّماً على المحوى محدّداً لمكانه.

فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى، و متى وُجدَ المحوى، يلزم عدم الخلاء قطعاً. و امّا اذا لم يكن الحاوى علّة، فعدم الخلاء لا يستلزمُ وجود المحوى، لجواز ان يكون الحاوى و المحوى، معدومين فيكون الخلاء ايضاً معدومان، لانّ الخلاء لا يتعرّضُ بعدم المحوى مطلقاً، بل انّما يتعرّضُ بعدم المحوى من حيث انّه محوى و ملاء بان ينفرض له محيطٌ لا حشو له، لينفرض فيه الابعاد الّتى هى الخلاء، فانّ العدم المحض، ليس بخلاء و كذلک وجود لامحوى، لا يستلزم عدم الخلاء الّا من حيث انّه متحدّدٌ بسطح الحاوى كما سبق بيانه، فنبّه بقوله: لانّ ذلک الغير الّذى يفيدُ وجود المحوى الى آخر، على المُقدّمتين: امّا على المُقدّمة الاولى، و هى انّ التّلازم على تقدير العليّة بمنطوق هذا الكلام، و امّا على المُقدّمة الثّانية، و هى انّ الحاوى الّذى فرض علة للمحوى، هو الّذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء، لما ذكر من معنى عدم الخلاء، عدم المتصوّر من الخلاء و متصوّر الخلاء لا يكون الّا بحسب اعتبار الحاوى.

فما لم يكن للحاوى تحقّق، لم يكن لعدم الخلاء مع لا محوى اعتبار، ثمّ قال: و لذلک حكم بامتناع افادته للمحوى، اى لمّا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليّة الحاوى، امتنع ان يكون الحاوى علّةً للمحوى، لانّ المحوى حينئذٍ يكونُ ممكناً مع الحاوى، فيلزم امكان الخلاء.

و عند هذا تمّ الجواب، لانّ الجواب، انّما يتمُّ بثلاث مقدّمات: المقدّمتان المنبّه عليهما، و المقدّمة الثالثة، انّ المحوى على ذلک التّقدير ممتنعٌ. و قد نبّه عليها بقوله: و لذلک حكم بامتناع افادته، لانّه متى امتنع ان يكون الحاوى، علةً للمحوى، امتنع وجود المحوى، مع كونه معلولاً للحاوى، ثمّ صرّح بهذا فى قوله: الحاصل، و انّما وجّهناه كذلک، لانّه لو اجرى على ظاهره، لكان قوله: و لذلک حكم، مع قوله: و الحاصل، لا حاصل له لانّه يكفى فى الجواب ان يُقال: الغير الّذى يُفيد وجود المحوى، هو الّذى يفيدُ معيّة عدم الخلاء، و المحوى، انّما يكون واجباً لغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى.

واجباً لذاته، يُنافى كون ما معه، اعنى وجود المحوىّ، واجباً بغيره، و ذلک لانّ ذلک الغير

و توجيه هذا الجواب، انّمايظهرُ بالاستفسار، فيقال: امّا ان يُراد بالمعيّة التّلازمية بين عدم الخلاء و وجود المحوى المعيّة فى نفس الامر، او على تقدير عليّة الحاوى، و الاوّلُ ممنوعٌ، و الثانى مسلّمٌ، لكن المحوى على هذا التّقدير ممتنعٌ، و لا ارتياب فى انّ الاقتصار على هذا المنع، كافٍ فى الجواب الّا انّه حقّق المقام ببيان كون المعيّة التّلازمية، انّما هى على التّقدير، و فيه نظرٌ من وجهين:

الاوّل، انّ ما ذكره فى ذلک البيان، لا يدُلّ على ان لوجود الحاوى مدخلاً فى استلزم وجود المحوى، لعدم الخلاء، بل على انّ تصوّر عدم الخلاء، يتوقّفُ على تصوّر السّطح الحاوى و لا يلزمُ منه الّا انّ التّصديق باستلزام وجود المحوى، لعدم الخلاء يتوقّفُ على تصوّر الحاوى و المطلوب هو الاوّل، فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب.

والأُولى ان يقال: التّلازمُ انّما هو على التّقدير، لانّ التّلازمَ عبارةٌ عن الاستلزامين: استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، و استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء. و هذا الاستلزام و ان لم يتوقّف على ذلک التّقدير الّا انّ استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى، يتوقّفُ عليه كما تبيّن، فيكونُ التّلازم متوقّفاً على التّقدير.

الثانى، انّ التّلازم بينهما، يتحقّقُ على تقدير تحقّق الحاوى سواءٌ كان علةً او لا. فالسّؤال اذا خصّص بحال عدم العليّة، لم يندفع بما ذكره، لتحقّق المعيّة فى نفس الامر و اختلافهما فى الوجوب.

ـ فان قلت: اذا كانا معاً على تقدير تحقّق الحاوى و المحوى، ممكنٌ امكن عدم الخلاء.

ـ فنقول: امكان عدم الخلاء، انّما هو لو كان امكان المحوى، مع وجوب الحاوى. و ليس كذلک، بل امكانه مع امكانه، و وجوبه مع وجوبه. و الصّوابُ فى الجواب: ان اتّحاد المُتلازمين انّما يجبُ هو فى مطلق الوجوب، لا فى الوجوب بالذّات و قد سلف بيانه.

و اعلم أنّ الاشكال القوى هيهُنا انّ الحاوى، ليس علة لمطلق المحوى، بل لمحوى معيّن و المحوى المعيّن و ان استلزم عدم الخلاء الّا انّ عدم الخلاء لا يستلزمُ المحوى المعيّن، فلا يتحقّقُ التّلازم على ذلک التّقدير ايضاً.

و لو قيل: وجبَ الحاوى و لم يجب المحوى و هو لا ملاء، فلم يجب الملاء فامكن الخلاء، فنقول: المحوى، ملاءٌ مخصوص، فلا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء، م.

الّذى يفيدُ وجود المحوىّ فى هذا الفرض، هو الّذى يجعل المحوى، بحيث يُمكن ان يتصوّر مع الخلأ، حتّى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور و لذلک حکم بامتناع افادته وجود المحوىّ.

و الحاصلُ: انّ المحوى، يكون واجباً بغيره، اذا لم يكن معلولاً للحاوى، امّا مع كونه معلولاً للحاوى، فهو ممتنعٌ لذاته، لا واجبٌ بغيره. و نعود الى المتن و نقول: قول الشيخ: «اذ فرضنا جسماً»، الى قوله: «ذلک الشّخص المعيّن»، اشارةٌ الى المُقدمّة الاولى، و قوله: «فلو كان جسم فلكىّ»، الى قوله: «وجدتُّها الامكان»، متّصلةٌ هى اصل القياس، فانّ القياس استثنائىٌ و انّما اوردَ تاليها كلّياً[1] غير متخصّص بهذا الموضع، تمهيداً لايراده متخصّصا، و قصداً لمزيد الايضاح، و هذا التّالى، هو المُقدّمة الثّانية.

---

۱ – قوله: «و انّما اورد تاليها كلّياً»، و هو قوله: اذ اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة، وجدتها الامكان، فهذا كُلّىٌ و التّالى بالحقيقة انّ حال المحوى، مع الحاوى الامكان و هو جزئىٌ. و انّما ذكر التّالى كلياً تمهيداً للجُزئى، و بياناً له ضرورة انّه ثبت الكُلى، ثبت الجزئى، كقولنا: كُلّ انسان، حيوانٌ، فزيدٌ حيوان.

ـ فان قلت: يجبُ ان يكون مراده بالمعلول، المحوى و بالعلّة الحاوى، لا كُلّ المعلول و العلة و الّا لم ينتظم الكلام، فانّه اذا قال: لو كان الحاوى، علّةً للمحوى، كان حال كُل معلول، مع علّته الامكان كان كلاماً غير منظم، و على تقدير انتظامه، لم يكن مقدمةً لزومية. و الاتّفاقية، لا دخل لها فى القياس الاستثنائى.

ـ فنقول: و الشّارح ايضاً يقول: المُراد ذلک، الّا انّه عبّرَ عنه بالعبارة الكُليّة تمهيداً للجزئى، فكأنّه قال: لو كان الحاوى، علةً للمحوى، كان حال المحوى مع الحاوى الامكان، لانّ المحوى معلولٌ حينئذٍ و حال المعلول، مع العلّة الامكان، فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان. و قوله: استثناء التّالى، اى مستلزمٌ للاستثناء، فلمّا كان المقصودُ من ايراد التّالى، الكُلّىُ الجزئى، ذكر استثنائه جزئياً الّا انّه مجملٌ، تفصيله قوله: فلا يخلو، و فيه اشارةٌ الى مقدّمة الثّالثة، لانّ المعيّة التّلازمية، بين وجود المحوى و عدم الخلاء، يُشير الى اتّفاقها فى الوجوب، على انّ تفصيلهُ مصرّحٌ به. و الحاصلُ انّ الشيخ، اورد التّالى كُلياً و كفى به عن الجزئى، ثمّ استثنى التّالى جزئياً مجملاً، ثمّ صرّح بالتّالى جُزئياً، ثمّ اورد تفصيل استثنائه، م.

و **قوله** : «امّا الوجود و الوجوب، فبعد وجود العلّة و وجوبها»،
بيانٌ لذلک الحکم الکلّی.
و **قوله** : «و لکن وجود المحویّ و عدم الخلأ فی الحاوی هما معاً»،
استثناءٌ للتّالی علی سبیل الاجمال و فیه اشارةٌ ما، الی المقدّمة الثّالثة. ثمّ انّه عاد و جعل التّالی متخصّصاً بهذا الموضع، بقوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المعلول»، ثمّ عاد الی بیان استثناء التّالی مفصّلا، فقال: «فلا یخلو امّا یکون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه»، ای مع وجوب الحاوی، «او غیر واجب مع وجوبه، فان کان واجباً مع وجوبه، کان الملأ المحویّ واجباً مع وجوبه»، ایضاً لما بیّناه فی المقدّمة الثّالثة، لکنّه یجبُ ان یکون ممکناً معه، هذا خلفٌ.

و ان کان عدم الخلاء غیرُ واجبٍ مع الحاوی، فهو ممکنٌ فی نفسه، واجبٌ بعلّة فالخلاء غیر ممتنعٌ بذاته، بل بسبب، هذا خلف. فاذن، لیس شیءٌ من السّماویّات علّة للمحویّ فیه.

و ذکر الفاضل الشارح انّ قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص المحویّ»، الی قوله: «علی تشخّص المعلول»، تکرار لما قرّرهُ اوّلاً، و الأُولی حذفه لئلّا یتشوّش نظم الحجّة بسببه، و الکلامُ ینتظمُ بحذفه و ضمّ ما قبله الی مابعده.

و **اقول**: الاقتصارُ علی ما قرّره[1] اوّلاً غیرُ کافٍ فی هذا الموضع، لانّه لم یقرّر هُناک

---

١ - قوله: «و اقول: الاقتصار علی ما قرّره»، لم یقرّر الشیخ فی اوّل الکلام، الّا ان حال المعلول مع علّته الامکان. و هذا القدرُ من غیر اعتبار کون علة الحاوی، لا یُفید المعیّة بین المعلول و عدم الخلاء، فانّه ما لم یفرض سطح حاوٍ لم ینفرض الخلاء و لا عدمه، فلا یستلزمُ المعلول نفی الخلاء و بالعکس. و کیف و لو افاد امکان المعلول مع العلّة مُقارنة المعلول، لعدم الخلاء لامتنع استناد کُلّ جسم الی علّته، لانّه لمّا کان کُلّ جسم معلول، مع عدم الخلاء و حاله مع علّته الامکان، فیلزم امکان الخلاء لانّ امکان احد المُتلازمین، یستلزمُ امکان الآخر، فالواجبُ ان یقیّد العلّة بکونه حاویاً محدّداً لمکان المعلول.

فلئن قلت: امّا ان یکون المُراد بقوله: حال المعلول، مع علّته الامکان، ان حال المحوی مع الحاوی الامکان، او یکون المُراد مطلق المعلول و العلة، فان کان المُراد المُطلق لم یتحقّق

الّا كون المعلول ممكناً مع العلّة واجباً بعده، فالاقتصارُ عليه لا يُفيد مقارنة عدم الخلاء للمحويّ المعلول. فانّ المحويّ، ما لم يتحدّد بالحاوى المُتشخّص مكانه، لم يجب للخلأ للمحويّ المعلول، فانّ المحويّ ما لم يتحدّد بالحاوى المُتشخّص مكانه، لم يجب للخلاء و لا لعدمه اعتبار معه، ثمّ لو قدّر انّه افاد ذلک لصار البُرهان حينئذٍ مقتضياً لامتناع استناد شىء من الاجسام الى علّة اصلاً، لانّه يقتضى كون الخلاء مع تلک العلّة مُمكناً، فاذن الواجبُ ان يُقيّد العلّة بكونه جسماً متشخّصاً حاوياً و المعلول بكونه محويّاً ليستقيم البُرهان، فانّ تأخّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلّة، يقتضى ثبوتاً للخلأ المُمتنع بذاته.

فلمّا تقرّر هذا، **فاقول**: ان رام احدٌ نظم ما اورد فى المتن، فالاصوب ان يُقدّم قوله: «فاذا اعتبرنا تشخّص الحاوى»، الى قوله: «على تشخّص المعلول»، على قوله: «و لكن وجود المحويّ و عدم الخلأ فى الحاوى هما معاً»، ثُمّ يضمّ هذا الى قوله:«فلا يخلو امّا ان يكون عدم الخلأ واجباً»، الى آخره.

فانّ بذلکَ يصيرُ تقريرُ تالى المُتّصلة متقدّماً على تقرير الاستثناء، و يسقط منه ما يوهم التّكرار و لا يبعُدُ انّ الاصل قد كان هكذا، و انّ هذا التّقديم و التّأخير، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و اللّه اعلم.

و امّا اعتراض الفاضل الشّارح[1] بانّ الحكم بكون ما مع المُتأخّر مُتأخّراً، كالحكم

المُلازمة. و الاتّفاقيةُ لا تُفيدُ فى القياس الاستثنائى، و ان كان المُراد المحوى و الحاوى، فاعادة هذا الكلام، يكونُ تكرارٌ قطعا.

فنقول: لا شکّ انّ المقصد الاصلى، هو المحوى و الحاوى لكن لمّا عبّر عنهما بالعبارة الكُليّة و هى العلّة و المعلول للغرض المذكور، فرُبما اوهم ذلک، انّ مناط المعيّة التّلازميّة بين وجود المحوى و عدم الخلاء هو مطلق العليّة و المعلوليّة، فصرّح بتخصيص العلّة تنبيهاً على انّ مناطها هو كون ثمّ كأن سائلا يقول: فعلى هذا الشّرطية المُعتبرة فى القياس الاستثنائى، هى المقيّدة بالحاوى، لكنّه قدم استثناء التّالى عليها، ففيها سوءُ ترتيب.

فاجاب بانّه ان رام احدٌ نظم الكلام، قدّم هذه الشّرطية على الاستثناء، حتّى كأنّ الشيخ عقد الشّرطية مطلقة، اوّلاً ثمّ يوردها مقيّدة معيّنة، ثمّ ذكر الاستثناء مُجملاً، ثمّ مُفصّلاً، فانتظم نظم الكلام انتظاماً حسناً، و رُبما وقع ذلک التّغيير من طغيان قلم النّاسخ، م.

۱ – قوله: «و امّا اعتراض الفاضل الشارح»، قرّر الامام الدليل بالطّريقين المذكورين بانّ

بكون ما مع المتقدّم مُتقدّماً، و العقلُ الّذى هو علّة المحوىّ انّما يوجدُ مع الحاوى عندهم مُتقدّمة على المحوىّ بالذّات، يقتضى تقدّم الحاوى ايضاً عليه، و يعود المحذور، فغير متوجّه لدلالة المعيّة فى الموضعين بالاشتراك اللفظى، على معنيين مُختلفين:

فانّ احدهما يدُلُّ على المصاحبة الاتّفاقيّة بين شيئين، يُمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما، و الثانى على مُلازمة ذاتيّة بين شيئين، لا يُمكن ان ينفكّ احدهما من الآخر، كما مرّ فى النّمط الاوّل.

قوله : «و امّا ان يكون المحوى، علّةً لما هو اشرفُ و اقوى و اعظم منه، اعنى الحاوى، فغير مذهوبٍ اليه بوهم و لا ممكن.»

لمّا فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علّةً للمحوى، اشار الى القسم الثّانى و هو كون المحوىّ علّةً للحاوى، و ذكر انّ الوهم، لا يذهب الى هذا القسم، ذهابه الى القسم الاوّل. و ذلک لانّ الوهم، انّما يذهبُ الى ما يتصوّرُ فيه مناسبةً او مشابهةً، بوجهٍ ما للحقّ و لمّا كانت العلّة اتمُّ وجوداً من المعلول، لاستغنائها عنه و افتقاره اليها، و كان الحاوى اشرف من المحوى، لكونه ابعد عمّا من شانه ان يتغيّر و يفسد منه، و اقوى و اعظم منه، لاشتماله بحسب الصّورة و المقدار على ما هو مثله، مع زيادةٍ كان اسنادُ العلّيّة الى الحاوى اشبه بالحقّ من اسنادها الى المحوىّ. ثمّ ذكر انّ ذلک، مع انّه غيرُ مذهوبٍ اليه بوهم، ليس

الحاوى، لو كان علّة للمحوى، لكان مقدماً عليه و التّالى باطلٌ لانّ وجود المحوى، مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع الحاوى، لانّه واجبٌ لذاته، لا يتأخرُ عن غيره، و ما مع المع، مع فوجود المحوى مع الحاوى، فيستحيلُ ان يتأخّر عنه، و لانّ الحاوى لو تقدّم على المحوى الّذى هو مع عدم الخلاء و المُتقدم على المع، متقدّم فكان متقدماً على عدم الخلاء، فيكون عدم الخلاء مُمكناً.

ثمّ اعترض على الطّريق الثانى، بما نقله الشارح، و توجيهُ اعتراضه عليه ظاهر، و امّا الشارحُ فلم يوجّه الدّليل الّا بطريق المعيّة، و لم يتعرّض فيه للقضيّة القائلة بانّ ما مع المتأخر متأخر، و لا يحتاجُ فيه اليها اصلاً. فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتّى اشتغل بحلّه و ان هذا الّا غفلة عن توجيه الكلام، او حرص على تخطئة الامام، م.

بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علّةً لجسم آخر.

و الفاضل الشارح، نسب قول الشيخ هذا، الى الخطابة ظنّاً منه بانّ مجرّد التّلفّظ بالشّرف خطابة. و ليس كذلک، لانّه لو علّل امتناع هذا القسم بالشّرف، لكان بيانه خطابيّة، لكنّه لم يعلّل بذلک الّا كونه غير مذهوب اليه بوهم[1]. و امّا كونه غير ممكن فمعلّلٌ ايضاً بما سيأتى، و للمُبرهِن ان يستعمل كُلّ شىءٍ فى اثبات ما يُناسبه على ما تبيّن فى صناعته.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى، غيرُ جسم[2]، فلابُدّ لک من ان تقول:

---

۱ - قوله: «لكنّه لم يعلل بذلک الّا كونه غير مذهوب اليه بوهم»، لا شکّ انّ قوله: و لا ممكن، عطفٌ على قوله: فغير مذهوب اليه بوهم، فكما انّ هذا يكون معللاً بالشّرف، وجب ان يكون ذلک كذلک، م.

۲ - قوله: «و لعلّک تقول: هب، انّ علّة الجسم السّماوى غير جسم»، تقريره: انّک تجعل الحاوى و علّة المحوى، مُستندين الى علة، فيكون الحاوى مُتقدّماً على المحوى، لانّ ما مع المُتقدّم متقدّمٌ. و حينئذٍ يكونُ مع الحاوى، امكان المحوى، فيلزمُ امكان الخلاء، كما لزم على تقدير كون الحاوى علّة، اجاب بانّ الحاوى اذا كان علةً للحوىّ، كان سابقاً على المحوى، مُتحدّداً بوجوده السّطح، فيكون للمحوى معه امكان، فلا يجبُ معه ما يملاءُ فيمكن الخلاء. و هذه هى الطّريقة الّتى اشرنا اليها، فيما سلف مستغنية عن التّعرض للمعيّة بين عدم الخلاء و وجود المحوى، فى الثبوت.

امّا اذا لم يكن علّة للمحوى و كان مع علّة المحوى، لم يلزم ان يتقدّم على المحوى، لانّ تقدّم علة المحوى عليه، ليس بالزّمان، حتّى يكون ما معه مُتقدّماً عليه بالذّات و العليّة. و ما معهما و هو الحاوى، ليس بعلة، فلا يلزمُ تقدّمه عليه.

و نظر الامام فى قوله: و امّا التّقدّم الذّاتى، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، لانّ التّقدّم الذّاتى، ينقسمُ الى التّقدّم بالطّبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، و الى التّقدّم بالعليّة، كتقدم حركة اليد على المفتاح، فحصرُ التّقدم الذّاتى فى العليّة، ليس بجيّد. ثمّ يمكن ان يقال: هب، ان ما مع العلة، لا يجبُ ان يكون متقدماً بالعليّة و لكن لا يجوزُ ان يكون متقدماً بالطّبع؟ فاذا كان الحاوى، مُتقدّماً بالطّبع، على المحوى عاد الالزام، و ردّهُ الشارحُ بانّ المُراد بالتّقدّم الذّاتى، هو التّقدّم بالعلية، لانّ

انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محويّ، سواءٌ كان عن واحدٍ او عن اثنين و لا محالة انّ امكان الخلأ مع وجود الحاوى، قد يعرض كما عرض فيما مضى ذكره لانّك تجعل للحاوى وجوداً عن علّة قبل وجود المحويّ.

فاسمع و اعلم، انّ الحاوى، انّما كان وجوده يصحب امكان المحويّ، اذا كان علّة تسبق المحويّ، فيكون للمحويّ مع وجوده امكان حتّى يتحدّد بوجوده السّطح. فلا يجبُ معه، ما يملؤهُ ان كان معلولاً، بل يجبُ بعده، و امّا اذا لم يكن علّة، بل كان مع العلّة، لم يجب ان يسبق تحدّد سطحهُ الدّاخل وجود الملأ الّذى فيه، لانّه ليس هُناك سبق زمانيّ اصلاً و امّا الذّاتى، فانّما يكون للعلّة، لا لما ليس بعلّة، بل مع العلّة، بل نقول: انّ الحاوى و المحوى، وجبا معاً عن شيئين.»

تقرير الوهم ان يُقال: لو سلّم لک انّ علل الاجسام السّماويّة، ليست بجسم، لكنّک

كون الحاوى متقدّماً على المحوى بالّطبع غير متصوّر.

و فيه نظرٌ لانّ المحوى، انّما لا يستلزمُ الحاوى، لو لم يكن محتاجاً اليه، امّا لو فرض انّه متقدّمٌ عليه بالطّبع، كما اذا كان شرطاً، فالمحوى يكون محتاجاً اليه مستلزماً له و حينئذٍ يعودُ السّؤال.

و عندى، ان نظر الامام، ليس بوارد، لانّ بالتّحقيق كلامٌ على سند المنع، فانّ جواب الشيخ، ليس الّا انّا لا نسلّم انّ ما مع علّة المحوى، يجبُ ان يكون متقدّمة و انّما يلزم تقدّمه لو كان تقدّم العلة على المحوى بالزّمان و ليس كذلک، بل بالذّات. و التّقدّم الذّاتى، لعلّة المحوى، انّما هو من جهة العليّة، فلا يلزمُ ان يكون ما ليس بعلّة متقدّماً بالذّات، و ان كان مع العلّة، فالقول بانّه لم لا يجوزُ ان يتقدّم ما مع العلّة بالطّبع، قول خارجٌ عن سنن التّوجيه قطعاً. و هذا السّؤال، اورد فى فصل آخر بعبارةٍ اُخرى و هى ان يُقال: وجوب الحاوى مع وجوب علّة المحوى، و امكان المحوى، مع وجوب علة الحاوى، فيكون امكان المحوى، مع وجوب الحاوى، و يلزم المحذور المذكور.

و الجوابُ انّ امكان المحوى، انّما يكون مع وجوب علّته للعليّة، و امّا وجوب الحاوى، فلمّا لم يكن علة، لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى، و قوله: و ليس كل ما هو بعد مع، فهو جوابُ سؤال لما قال المحوى، انّما هو ممكنٌ بالقياس الى علّته، و لا يلزمُ منه امكان الخلاء و انّما يلزم، لو كان للحاوى سبقٌ على المحوى.

فكأنّ سايلاً قال: وجودُ المحوى بعد علّة، و علّته مع وجود الحاوى، و ما هو بعد مع بعد، فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى، فيلزم امكان الخلاء، و جوابُهُ ظاهرٌ، م.

تجعلُ الحاوی معلولاً لعلّةٍ متقدّمةٍ علی علّة وجود المحوی، فيکون متقدّماً عليه سواءٌ جعلت الحاوی و علّةُ المحوی صادرين عن علّةٍ واحدةٍ او عن اثنين، و يلزمک علی ذلک ايضاً القول بامکان الخلاء مع وجود الحاو ی، لتقدّمه کما لزم علی القول بکون الحاویّ علّةً للمحویّ.

و علی قول الشيخ سواءٌ کان عن واحدٍ فی قوله: «فلابُدّ لک من ان تقول، انّه يلزمُ من غير الجسم حاوٍ و محویّ، سواءٌ کان عن واحد، او عن اثنين»، اشکالٌ لانّ تفسير کلامه ان کان هکذا، سواءٌ کان لزوم الحاوی و المحوی، او لزوم علّتيهما عن واحد او عن اثنين، قيل: و لو کان الحاوی و المحوی، او علّتاهما عن واحدٍ لم يکن للحاوی وجود قبل وجود المحویّ و لا لعلّة الحاوی قبل علّة المحوی، فلم يمکن ان يتوهّم للحاوی، تقدّم بوجهٍ ما، انّما يتوهّم تقدّمه ههُنا بان يکون لعلّته تقدّم علی علّة المحوی و حينئذٍ لا يکونُ العلّتان واحدة و لا عن واحد، و ان فسّر علی ما فسّرناه اوّلاً و هو ان يُقال: سواءٌ کان لزوم الحاوی و علّة المحوی، عن واحد او عن اثنين، لم يکن مُطابقاً للمتن، و ان اضمر فی کون الحاوی و المحوی عن واحدٍ، ان يکون احدهما بتوسّطٍ دون الآخر، لم يکن خالياً عن تعسّفٍ ماً.

و **اقول:** فی حلّه: اختلف القائلون، باستناد السّماويّات الی مباديها، فقال بعضُهُم: انّها باسرها تستندُ الی العلّة الاولی، و انّما تخلف صدوراتها عنها، بحسب ترتّب العقول الّتی هی شروطٌ يتوقّف تلک الصّدورات عليها، فالحاوی لکونه صادراً بحسب شرط اقدم، يکون اعلی مرتبة من المحویّ. و قال بعضهم: انّها تستندُ الی عللٍ مختلفةِ المراتب و هی العقول.

فاذن، قول الشيخ: «سواءٌ کان لزوم الحاوی و المحوی عن واحد، او عن اثنين»، ان لم يکن مفسّراً بشیءٍ ممّا مرّ، کان اشارةٌ الی المذهبين، فان تقدّم الحاوی، يُمکن ان يتوهّم علی التقديرين، و تقريرُ التّنبيه لازالة الوهم، ان يُقال: تقدّم الحاوی علی المحویّ، المستلزمُ لامکان الخلأ، انّما يلزم عند کون الحاوی علّة و ذلک لا يُمکن الّا عند تشخّصِهِ و تحدّد مقعّرة الّذی هو مکانُ المحویّ، و عدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلک التّحدّد لکون المحوی، معلولاً، امّا اذا لم يکن الحاوی علّةً، بل کان مع العلّة علی الوجه المذکور، لم يجب تقدّم، فانّ ما مع المتقدّم بالمعيّة الاتّفاقيّة لا يکون متقدّماً، الّلهم الّا اذا کان التّقدّم

زمانيّاً امّا الذّاتى، فانّما يكون للعلّةِ، لا لما يتّفقُ ان يكون معها.

و المُرادُ من التّقدّم الذّاتى هيهُنا هو احد قسميه الخاصّ بالعلل، لا الّذى يكون بالطّبع، لانّ التّقدّم بالطّبع، غيرُ متصوّرٍ هيهُنا، فانّ المحوى، لا يستلزمُ الحاوى بحسب ذاته المُجرّدة عن الاضافة، من غير انعكاس، و المتأخّرُ بالطّبع، يجبُ ان يستلزم المُتقدّم من غيرِ انعكاس.

و اعترض الفاضل الشارح، بانّ الحاوى و ان لم يكن علّة، لكنّه ان فرض متقدّماً بالطّبع، عاد الالزام، و الشيخُ لم ينف هذا الاحتمال، ساقطٌ بذلك.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّک تزید، فتقول: اذا خرج على الاصول الّتى تقرّرت انّه قد توجد عن غير جسم حاوٍ و آخر غير جسمٍ يوجدُ عنه هذا الآخر المحوى، فيكون وجوبُ الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذّات و لكنّ المحوى، معلولٌ لغير الجسم الآخر، فانّه اذا اعتبرت له معيّةٌ مع هذا الآخر، كان مُمكناً، فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوىّ ممكنٌ، فجوابک: انّ هذا هو المطلب الاوّل عند التّحقيق و جوابه: و ذلک بعينه، فانّ المحوى، انّما هو ممكنٌ بحسب قياسِهِ الى الآخر الّذى هو علّته، و ذلک القياس لا يفرضُ فيه امكان الخلاء بوجه و انّما يفرضه تحدّد الحاوى فى باطنه، ثمّ تحدّد الحاوى، لا سبق له على المحوىّ، و ليس كلّ ما هو بعد مع فهو بعد لانّ القبليّة و لا بعديّة، و لمّا لم يجب ان يكون ما مع العلّة علّة، لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلّيّة قبلاً، الّلهمّ الّا بالزّمان.»

اقول: هذا هو الوهم المذكور فى الفصل السّابق، مع زيادة بيان و هى انّ الحاوى و العقل، الّذى هو علّةُ المحوى، لمّا صدرا معاً عن علّة واحدةٍ فقد وجبا عنها معاً و المحوى، ليس مع وجوب احدهما الّذى هو علّته واجباً، فلا يكون مع وجوب الآخر الّذى هو الحاوى ايضاً واجباً و حينئذٍ يعودُ المحذور.

و التّنبيه للجواب، هو الّذى سبق مع مزيد ايضاح، و هو غنىٌّ عن الشرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: انّ الحاوی و المحوی[۱] جمیعاً، بحسب اعتبار نفسیهما، غیر واجبی الوجود، فخُلؤ مکانیهما غیر واجب الوجود، فاسمع انّ هذین اذا اُخذا معاً، ممکنین لم یکن هُناک تحدّد لشیء و لا مکان ان لم یملأ کان خلاء. انّما یعرض اذا کان محدّداً، فیلزم مع تحدیده ان یکون الحدّ محیطاً بملأ، او غیر محیطٍ به، فیکون خلاء.»

اقول: هذا الفصل واضحٌ، و قد مرّ بیان ما یُناسبه فی اثناء شرح بیان امتناع کون الحاوی علّة للمحوی.

* اشارةٌ *

«و هذا القول واحدٌ بعینه، سواءٌ نُسب التقدّم الی صورة الجسم الحاوی، او نفسه الّتی تکون کصورته، او الی جملته.»

ای البُرهان المذکور علی امتناع کون الحاوی، علّته للمحوی، قائمٌ سواءٌ جعلت العلّة صورةالحاوی، او نفسه الّتی تکون مبدئاً لصورته، او تکون هی کصورتِهِ[۲] او عین

---

۱ - قوله: «و لعلّک تقول، انّ الحاوی و المحوی»، تحریره: انّ الخلاء لیس بممتنع الوجود، فانّ الحاوی و المحوی، ممکنان فیکون کونهما فی مکانیهما ممکناً فخلو مکانیهما، غیر واجب و هو المطلوب.

فیُقال: لا نُسلّم انّهُ یلزم من امکان عدمه، امکان الخلاء، فانّهما اذا عدما، لم یکن خلاء ایضاً، لانّه لا مکان هناک، حتّی یکون باعتباره خلاء و ملاء، فامکان الخلاء غیرُ لازمٍ من امکان عدمها، بل انّما یلزم من وجوب الحاوی و امکان المحوی معه.

۲ - قوله: «سواءٌ جعلت العلّة صورة الحاوی او نفسه الّتی یکون مبدئاً لصورتِهِ او تکون هی صورته»، ای نفسه الّتی تکون کصورته، فانّک قد سمعت انّ للفلک ارادةً جزئیةً، و المُرید للجزئیات، لابُدّ ان یتصوّرها. و التّصوّر للجزئیات، یکون قابلاً للانقسام، لانّ الجُزئیات، فتکون بمنزلة الخیال فینا، الّا انّ الافلاک، لمّا کانت متشابهة لا یبعد ان یکون الفلک قابلاً لصور الجُزئیّات، فهذه القوّة السّاریة فی کُلّ جسم الفلک و هی النّفس المُنطبعة، امّا کصورتِهِ النّوعیة، او عین صورته النّوعیة، لانّ الدّلیل علی انّ للفلک صورةً نوعیةً هی مبدء الآثار المُختصّة به، و دلّ ایضاً علی انّ له قوّة یرتسمُ فیها صور الجُزئیات، و لم یدُلّ دلیل علی تغایرهما، فجاز ان یکون النّفس المُنطبعة غیر الصّورة النّوعیة، بل کالصّورة و ان یکون عینها. و امّا نفسه الّتی یکون

صورته، او جعلت العلّة جملة الحاوى، فانّ استلزامُ امكان الخلاء، حاصلٌ مع الجميع، لانّ العلّة ما لم يتمّ وجودها، لا تكون علّة. و ايّ هذه الاشياء يفرض علّة، فانّه لا يتمُّ موجوداً الّا مع الجميع.

* تذهيبٌ *

«قد استبان انّه ليست الاجسام السّماويّة عللاً بعضها لبعض، و انت اذا فكّرت مع نفسك، علت انّ الاجسام انّما تفعل بصورها، و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتى هى كماليّة لها انّما تصدُرُ عنها افعالها بتوسّط ما فيه قوامها، و لا توسّط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم، من هيولى او صورة حتّى يوجدهما اوّلاً، فيوجد بهما الجسم فاذن الصّور الجسميّة لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها، بل لعلّها تكون معدّةً لاجسام آخر لصور ما يتحدّدُ عليها، او اعراض.»

لمّا بيّن امتناع كونُ كلّ حاوٍ من السّماويّات علّة لما يحويه، و كان من المُستبعد ان يكون المحويّ علّةً لحاويه، و كان الحكم بانّ الاجسام السّماويّة، ليست عللاً بعضها لبعض، ممّا يقبله الاذهان بسرعة، فجعل الشيخ، هذا الحكم نتيجةً للفصول المُتقدّمة، لكن لمّا كان احدُ الحكمين الاوّلين غير برهانيٍّ، ختم الباب بايراد البُرهان العامّ، على امتناع كون جسم ما علّة لجسمٍ آخر. و هذا البُرهان، مع قربه من الوضوح مبنيٌّ على مقدّمات: احدها، انّ الجسم، انّما يفعل بصورته لانّه انّما يكون موجوداً بالفعل بصورته، و يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فانّ ما لا يكون موجوداً بالفعل، لا يُمكن ان يكون فاعلاً و لا يُمكن ان يفعل بمادّته، لانّه يكون بها موجوداً بالقوّة، و لا يكونُ من حيث هو بالقوّة فاعلاً.

و **الفاضل الشارح**، علّل امتناع كون المادّة فاعلة بانّ المادّة قابلة و الشّىء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً. ثمّ ناقضة بان قال: نصّ **الشيخ** فى النّمط السّابع، على انّ علمُ البارى بغيره، صورة فى ذاته، فذاته البسيطة فاعلةٌ و قابلةٌ معاً.

اقول: امّا تعليلهُ المذكور، فباطلٌ لانّ الشّىء الواحد، انّما لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً

مبدئاً لصورته، فهى النّفس المُجرّدة و امّا صورةُ الحاوى، فهى صورتُهُ النّوعية، م.

لشيءٍ واحد، فانّ الفاعل يجبُ ان يصدُر عنه المفعول و القابل لا يـجبُ ان يـحلّ فـيه المقبول، بل يمكن، و الواحدُ لا يكون نسبته الى واحدٍ آخر بالوجوب و الامكان معاً، و امّا اذا اختلف المقبول و المفعول، فقد يكون ـ مثلاً ـ كالنّفس، فانّها قابلة عمّا فوقها فاعلة فيما دونها و هيهُنا لو كانت مادّة الجسم آخر لكانت فاعلة بالنّسبة الى ذلک الجسم، و قابلة بالنّسبة الى الصّورة الحالّة فيها، و هُما مُتغايران، فاذن التّعليل بذلک باطلٌ.

و امّا قوله: الشيخُ نصّ على انّ علمه تعالى، بغير صورة فى ذاته، فان كان على ما ذكره كان للشّيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلاً للاشياء[١]، غير اعتبار كونه عقلاً مجرّداً، يصحّ ان يقارنه صور المعقولات، و ان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً، فهو بالاعتبار الاوّل فاعلُ تلک الصّور، و بالاعتبار الثّانى، قابلها على انّ الحقّ ما سنذكره فى موضعه.

المقدّمة الثّانية، انّ الافعال الصّادرة عن صور الاجسام انّما تـصدرُ عـنها بـمشاركة الوضع و ذلک لانّ الصّور صنفان[٢]؛ صورٌ تقوم بموادّ الاجسام كـالصّورة الجسـميّة و

---

١ – قوله: «كان للشّيخ ان يقول: اعتبار كونه فاعلاً للاشياء» فيه نظرٌ لانّ تغاير الاعتبارات، ان كفى فى صحّة كون الشّيء فاعلاً و قابلاً، فلم لا يكفى فيما نحن فيه بصدده؟ فان من الجايز ان يكون المادّة فاعلة با عتبار انّها مصدر، قابلة باعتبار صحّة مقارنتها للشّيء، م.

٢ – قوله: «و ذلک لانّ الصّورة صنفان»، صورُ الاجسام صنفان: صورة حالّةٌ فيها، و صورة غير حالّة فيها، بل هى صور كمالية لها، امّا الصّور الماديّة، فلمّا كان قوامها بالمادّة كان فعلها بواسطة المادّة، بل بواسطة الجسم، لانّ الكلام فى الصّور النّوعية و هى يقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاكة الوضع. و الوضعُ هيهُنا بمعنى المقولة، اى يتوقّفُ فعلها فى غيرها على ان يكون لجسمها وضعٌ مخصوص بالنّسبة الى الغير من مُماسة، او مجاورة، او مقابلة، او غير ذلک. و لمّا كانت هـذه المُقدّمة بديهيةٌ نبّه عليها باستقرار الاجسام و تأثيراتها، فانّ النّار الّتى فى الشّرق، لا تؤثر فى الماء الذى فى الغرب، بل فيما يجاوره، و كذا الشّمس لا يُضيءُ كل شى، بل ما يقابلها.

و امّا الصور الكمالية، فلمّا لم تحتج الى الجسم فى وجودها، فلو كانت غيرُ محتاجه فى فعلها ايضاً اليه كانت عقلاً لا نفساً، فيكون فعلها ايضاً بمشاركة الوضع.

و امّا المُقدّمة الثّالثة، فهى انّ صورة الجسم لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها و الّا لم يكن فعلها بحسب الوضع، ضرورة انّه اذا لم يكن بغير وضعٍ بـالقياس الى جسـمها، لم يكـن لجسمها وضعٌ بالقياس اليه و هذا معنى قوله: و لا توسّط للجسم بين الشّيء و بين ما ليس بجسم،

النّوعية و هی کما انّ قوامها بموادّ تلک الاجسام، فکذلک ما یصدرُ عنها بعد قوامها یصدرُ بوساطة تلک الموادّ، فیکون بمشارکةٍ من الوضع و لذلک فانّ النّار لا تسخن ایّ شیءٍ اتّفق، بل ما کان مُلاقیا لجرمها، او کان من جسمها بحال و وضع معیّن، و الشّمسُ لا تضیء کلّ شیءٍ بل ما کان مقابلاً لجرمها، و صور قوامها بذاتها لا بموادّ الاجسام کالانفس المُفارقة بذواتها، دون افعالها، لکنّ النّفس انّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب انّ فعلها ـ من حیث هی نفس ـ انّما یکون بذلک الجسم و فیه و انّما لکانت مفارقة الذّات و الفعل جمیعاً لذلک الجسم. و حینئذٍ لم یکن نفساً لذلک الجسم، هذا خلفٌ، فقد ظهر انّ الصّور، انّما تفعل بمشارکة الوضع.

المقدّمة الثّالثة، انّ الفاعل بمُشارکة الوضع، لا یُمکن لن یکون فاعلاً لما لا وضع له و الّا

ای یستحیلُ ان یکون الجسم متوسطاً بین الشّیء و هو الصّورة و بین ما لیس بجسم و هو ما لا وُضعَ له.

و امّا المقدّمة الرابعة، فهی انّ علّة الجسم علّة لجزئیه.

ـ لا یُقال: لا نُسلّم ان یکون علةً لجزئیه، بل یجبُ ان یکون علةً للصّورة فقط، کما مرّ فی النّمط الرابع.

ـ لانّا نقول: ثبت فی النّمط الاوّل، انّ الصّورة علةً للهیولی، فیکون علّة الصّورة علة لهما جمیعاً، علی انّ علیّة احدهما کافیةٌ فی الاستدلال. و بعد تقریر المقدّمات نقول: الجسمُ لا یصدُرُ عن الجسم و الّا لکان علة لجزئیه؛ الهیولی و الصورة، لکن لیس لشیءٍ منهما وضع، لانّ الوضع هو هیئةٌ للشّیء، یسبب نسبة بعض اجزائه الی بعض، و بسبب نسبةِ اجزائه الی غیره. و لا شکّ ان مثل هذه الهیئة، لا یعرض لما بجسم. و شیءٌ من الهیولی و الصّورة، لیس بجسم، و هو المطلوب.

ـ فان قلت: الجسمُ لمّا جاز ان یعدّ مادةً لقبول صورة، بحسب وضع سابق، فلم لا یجوزُ ان یوجد فیها بحسب الوضع السابق؟

ـ فنقول: تبیّن ان لابُدّ من الوضع حال الفعل، فالوضعُ السّابق لا یُفید. و اعلم انّ هذا الدّلیل، یدُلّ علی انّ علّة الجسم، لا یجوزُ ان یکون الهیولی و لا الصّورة، لانّ تأثیر کُلّ منهما، لا یکون الا بواسطةِ الاُخری، فیکون تأثیر کل منهما بواسطة الجسم، و لا النّفس، و لا الواجب، فتعیّن ان یکون علّتهُ العقل، فاذن ثبت انّ کُل جسم، لا یکون علّته الّا العقل، و هذا هو تمام طریقة الرّابعة فی اثبات العقول، م.

لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع، هذا خلفٌ.

المقدّمة الرّابعة، انّ علّة الجسم، تكون اوّلاً علّةً لجزئية، اعنى مادّته و صورته، و هذا قد تقرّر فيما مضى.

و بعد تقرير المقدّمات، نعود الى المتن و نقول، قوله: «الاجسامُ انّما تفعل بصورها»، اشارةٌ الى المقدّمة الاولى. و قوله: «و الصّورة القائمة بالاجسام و الّتى هى كماليّة لها»، يعنى: النفوس «انّما يصدر عنها افعالها بتوسّط ما فيه قوامها»، اشارةٌ الى المُقدّمة الثّانية. و قوله: «و لا توسّط للجسم بين الشّىء و بين ما ليس بجسم من هيولى او صورة»،اشارةٌ الى المُقدّمة الثّالثة، و قوله: «حتّى يوجدها اوّلاً فيوجد بهما الجسم»، اشارةٌ الى المُقدّمة الرّابعة، و قوله: «فاذن الصّور الجسميّة، لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام و لا لصورها» نتيجةٌ و هناک يتبيّن امتناع صدور الاجسام عنها، و يتمّ البرهان.

و قوله: «بل لعلّها تكون معدّة لاجسام آخر لصور ما يتحدّد عليها او اعراض»، اشارةٌ الى كيفيّة تأثير الصّور فى الاجسام الآخر. و ذلک بان يجعل موادّها مُعدّة لقبول صورة، تفيضُ عليها من مفيض الصّور، كالنّار الّتى تجعل مادّة ماءً يجاورهُ بالتّسخين معدّة لقبول صورةٍ هوائيّة يتجدّد على تلک المادّة، او يجعلها مُعدّةً لقبول اعراض.

فانّ بعض الاعراض، ايضاً يُفيض على الاجسام من عللٍ مُفارقة عند صيرورة تلک الاجسام مُستعدّة لقبولها، و لذلک تبقى موجودة بعد انعدام ما يظنّ انّه علّة لها و ذلک كالشّمس الّتى تعدّ الاجسام للتسخّن، و تبقى السّخونة موجودةٌ بعد زوال الشّمس عن مقابلها. و هذا الفصل، آخرُ الفصول المُشتلمة على اثبات العقول.

* هدايةٌ و تحصيلٌ *

«فقد بان لک انّ جواهر غير جسمانيّة موجودة، و انّه ليس واجب الوجود الّا واحداً فقط، لا يُشارک شيئاً آخر فى جنس و لا نوع، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانيّة معلولة، و قد علمت ايضاً انّ الاجسام السّماويّة معلولةٌ لعللٍ غير جسمانيّة، فتكون هى من هذه الكثرة و قد علمت انّ واجب الوجود، لا يجوزُ ان يكون مبدء الاثنين معاً الّا بتوسّط احدهما، و لا مبدئاً للجسم، الّا بتوسّط، فيجب اذن ان يكون المعلول الاوّل منه جوهراً من هذه الجواهر القليّة واحداً، و ان يكون الجواهر العقليّة الآخر بتوسّط ذلک

الواحد، و السّماويّات بتوسّط العقليّات.»

قد ثبت بالطُّرُق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردّة عقليّة كثيرة. و قد ثبت فيما مرّ، انّ واجب الوجود واحدٌ، و انّ وجوب الوجود، غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع، فاذن هذه الجواهر ممكنةُ الوجود لذواتها معلولة للاوّل. فهذه فائدةٌ لاجلها وسم الفصل بالهداية.

ثمّ انّه شرعَ فى بيان مراتب الموجودات، و مهّد لذلک اصولاً، فذكر انّه قد ثبت من استناد السّماويّات الى عللٍ غير جسمانيّة، و من امتناع كون الواجب تعالى، مبدئاً الّا لواحد و امتناع كون ذلک الواحد جسماً او جسمانيّاً او نفسا احكام ثلاثة[1]؛ احدها، انّ المعلول الاوّل واحدٌ من هذه الجواهر، و الثانى، انّ باقية هذه الجواهر صادرةٌ من الواجب، بتوسّط ذلک الواحد، و الثّالث، انّ السّماويّات، صادرةٌ من هذه الجواهر. و لاجل هذه الفوائد، وسم الفصل ايضاً بالتّحصيل.

* زيادة تحصيل *

«و ليس يجوز[2] ان يترتّب العقليّات، ترتّبها الجسم السّماوى، عن آخرها، لانّ لكلّ

---

۱ - قوله: «احكامٌ ثلاثة»، هذه الاحكام منظورٌ فيها: امّا فى الاول، فلمّا قيل: من ان المعلول الاوّل، هو الرّوح الاعظم لا العقل، و امّا فى الثانى، فلجواز صدور العقل الثّانى من الاوّل، و الثّالث من الثّانى و هكذا. و امّا فى الثّالث، فلجواز صدور السّماويات عن الواجب، بتوسّط الجواهر العقليّة.

و الجوابُ عن الاول: انّ الثّابت بالدليل، انّ المعلول الاوّل، ليس عرضاً و لا جسماً و لا جسمانياً و لا نفساً، ثمّ ما شئت قسمه، فلا تشاح فى الاسماء.

و عن الاخيرين: أنّ بناءَ مثل هذه الاحكام، ليس على اليقين و الجزم، بل على الظّن و الانسب و الكُلّ محتملٌ، على انّ كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين، و السّؤالان لا يردان الّا على كلام الشارح، م.

۲ - قوله: «ليس يجوزُ»، معنى كلام الشيخ ان لا يجوزُ ان يستمرّ سلسلة العقول و يبتدىء بعد انقطاعها السّماويات، حتّى يحصل من العقل الاخير فلک، و من ذلک الفلک، فلکٌ آخر و هلّمَ جرّاً الى آخر الافلاک، لما تبيّن انّ الفلک ممتنعٌ ان يكون عن الفلک انّه لابُدّ لكل فلک من مبدءٍ

جسم سماوی، مبدئاً عقلیّاً، اذ لیس الجرم السماوی، بتوسّط جرم سماوی، فیجب ان تکون الاجرام السّماویّة، تبتدیء فی الوجود مع استمرارٍ باقٍ فی الجواهر العقلیّة من حیث لزوم وجودها نازلة فی استفادة الوجود مع نزول السّماویّات.»

هذا الفصل، یشتملُ علی ثبوت حکم آخر، متفرّعٌ علی ما مرّ و هو وجوب استمرار العقول المُترتّبة الصّادرة عن المبدأ الاوّل، مع صدور الّسماویّات و ان کانت السّماویّات

عقلی، فالواجبُ اذن یبقی استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السّماویات، فیتنازلُ حتّی یصدر عن العقل فلک، و عن عقل آخر فلکٌ آخر الی آخر الافلاک. و هذا الکلام، لا یظهرُ الّا بعد ثبوت امرین: ترتّب العقول، و استناد الافلاک الیها، کُلّ فلک عن عقل، لکن یحتملُ ان یصدر عن المبدأ الاوّل سلسلة عرضیة عقلیة، بحسب تعدّد جهات عقلٍ واحد، او ازید و یصدر عن آحادها الافلاک، او یصدر من العقل الاخیر، بتوسّط العقول المُتقدّمة او بتعدّد جهاته جمیع الافلاک. و عند قیام هذه الاحتمالات، کیف حصل الجزم باستمرار ترتّب العقول مع صدور الافلاک، حتّی لزم بالضرورة ان یکون عن عقل عقل، فلک. لعلّ الشیخ لم یجزم بذلک. و قول الشارح: جزمٌ بکونها مستمرّة مع الافلاک، لم ینطبق علی ما قصده، بل مبنیٌ هذا الکلام ایضاً علی الانسب، بحسب الظّن، فانّه لمّا ثبت انّ کُلّ فلکٍ له عقلٌ متشبهٌ به، یکون المُناسب صدور ذلک الفلک عن ذلک العقل. و لمّا کان الانسب ترتّب العقول و قد وجب استناد الافلاک الیها، فانّ الانسب ترتّبها مع تنازل الافلاک و ان امکن صدورها عن العقول علی وجوه مختلفة، فقوله: فیجبُ ان یکون الاجرام السماویة، لا یُریدُ به الواجب فی نفس الامر، بل بحسب الظّن.

و قال الامام معترضاً، لم لا یجوزُ ان یصدر فی اوّل الامر، عقول کثیرة، ثمّ یکون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر کثیرة، ثمّ یکون عقل و فلک، ثمّ بعده عقول آخر کثیرة، ثمّ عقل آخر و فلک و هکذا؟ فلا یلزمُ ان یکون الافلاک مُتساویة للعقول. و هذا اعتراضٌ علی ما لم یزعمه الشیخ اصلاً، بل رُبما صرّح بخلاف ذلک. و الیه اشار بقوله: و یظهر من ذلک انّ اعتراض الفاضل الشارح، الی قوله: سخیفٌ، و کذلک حکمه بانّ الجواهر العقلی و الجرم السّماوی اوّل کثرة وجب صدورها عن المبدأ الاوّل، لانّ وجوب صدور السّماویات مع استمرار صدور العقول و ان اقتضی وجوب صدور تلک الکثرة، لیس بدالّ علی انّها اوّل کثرة، لجواز صدور عقول کثیرة او لا غیر مُترتّبةً علی ما سیصوّره الشارح، ثمّ یترتّبُ عقول و یصدر السّماویات مع استمرارها، فهو ایضاً بناءٌ علی الانسب، م.

مبتدئة بعدها.

و ذلک، لانّ العقول، لو انقطعت قبل انقطاع السّماويّات، بقيت الباقية منها غير مستندة الى علّة، لانّها لا يُمكن ان تستند الى غير العقول، فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلک الاخير.

و اعلم انّ الشيخ لم يجزم بكون العقل الاوّل علّة للفلک الاوّل، و لا بانقطاع العقول عند الفلک الاخير، و لا بوجوب تواليها فى علّية الافلاک المُتوالية، و لا بمساواة العقول للافلاک فى العدد، بل جزم بكونها مستمرّة مع الافلاک، و بانّها لا تكون اقلّ العقول عدداً من الافلاک، فانّ الحكم الجزم فيما عدا ذلک، ممّا لا تصل اليه العقول البشريّة.

و يظهر من ذلک، انّ اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هـو بـه سخيف.

* زيادةُ تحصيلٍ *

«فمن الضّرورة اذن، ان يكون جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهر عقليّ و جرمٌ سماوى.»

ارادَ ان يبيّن كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الاوّل، فبدأ بالاشارة الى اوّل كثرة وجب صدورها عنه و هو جوهرٌ عقلى و جرمٌ سماوى معاً. و ذلک لانّ وجوب صدور الاجرام السّماويّة عن الجواهر العقليّة، مع استمرار وجود الجواهر العـقليّة، يـقتضى بـالضّرورة صدور جرم سماوىّ و جوهر عقلىّ معاً، عن جوهر واحدٍ عقلىّ، و لكن القول بـصدور شيئين عن شىءٍ واحد، يُناقص القول بانّ الواحد لايصدُرُ عنه الّا واحد فى بادى الرأى، بل القول بانّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، يقتضى اذا فهم على الاطلاق الّذى يقتضيه مجرّد هذه العبارة، ان يكون الصادر عن المبدأ الأوّل شيئاً واحداً، و عن ذلک الواحـد واحداً آخر و هلّمّ جرّاً حتّى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فى سلسلة التّرتيب علّة للآخر امّا على الولاء او بتوّسط الغير من العلل، و هذ اظاهرُ الفساد.

فانّ وجود موجودات كثيرة، لا يتعلّقُ بعضها ببعض، معلومٌ بالظّاهر، لكن المُراد منه انّ الواحد لا يصدُرُ عنه الّا واحد، اذا كانت جهة الصّدور واحدة، امّا اذا تكثّرت جـهاته و اعتباراته، فقد يصدُرُ عنه اشياءٌ كثيرةٌ غير مترتبّة، و لذلک حكم بصدور اعراضٍ كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانيّة البسيطة لكثرة جهاتها و اعتباراتها

المنسوبة الى تلك الاعراض. و الى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله: «و معلومٌ انّ الاثنين، انّما يلزمان من واحدٍ من حيثيّتين.»

و تكثّر الاعتبارات و الجهات، ممتنعٌ فى المبدأ الاوّل، لانّه واحدٌ من كلّ جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيّات مختلفة و اعتبارات متكثّرة، كما مرّ، و غيرُ ممتنع فى معلولاته. فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد، و امكن ان يصدر عن معلولاته.

فهذا وجه امتناعُ استناد الكثرة الى الاوّل، و وجوب استنادها الى غيره بالاجمال. و بقى هيهُنا بيان كيفيّة تكثّر الجهات المُقتضية، لامكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتّفصيل، و نقدّمُ له مقدّمة فنقول: اذا فرضنا مبدء أوّل و ليكن «ا» و صدر عنه شىءٌ واحد و ليكن «ب»، فهو فى اولى مراتب معلولاته. ثمّ انّ من الجائز ان يصدر عن «ا» بتوسّط «ب»، شىء و ليكن «ج»، و عن «ن» وحده شىء و ليكن «د»، فيصيرُ فى ثانية المراتب شيئان لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و ان جوّزنا ان يصدر عن «ب» بالنّظر الى «ا» شىءٌ آخر، صار فى ثانية المراتب ثلاثة اشياء، ثمّ من الجائز ان يصدر عن«ا» بتوسّط «ج» وحده شىء، و بتوسّط «د» وحده ثان، و بتوسّط «ج د» ثالث، و بتوسّط «ب ج» رابع، و بتوسّط «ب د» خامس، و بتوسّط «ب ج د» سادس، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابع، و بتوسّط «د» ثامن، و بتوسّط «ج د» ـ معاً ـ تاسع، و عن «ج» وحده عاشر، و عن «د» وحده حادى عشر، و عن «ج د» ـ معاً ـ الثانى عشر. و تكون هذه كلّها فى ثالثةالمراتب.

و لو جوّزنا ان يصدر عن السّافل بالنّظر الى ما فوقه شىءٌ و اعتبرنا التّرتيب فى المتوسّطات الّتى تكون فوق واحدة، صار ما فى هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة، ثمّ اذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبةٍ واحدةٍ الى ما لا نهاية له. فهكذا يُمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبةٍ واحدةٍ عن مبدءٍ واحد.

و اذا ثبت هذا فنقول[1]: اذا صدر عن المبدأ الاوّل شىء كان لذلك الشىء هويّةٌ

---

۱ – قوله: «و اذا ثبت هذا فنقول»، لمّا كان المذهب المنسُوب الى القوم انّ الماهيّة ليست مجعولة، بل المجعول الوجود، فالوجود هو الصّادر بالحقيقة، و امّا الماهيّة فتحقّقها فى الخارج بواسطة الوجود فهى مفعولة بالعرض و المفعول الحقيقى هو الوجود، فاذا صدر من المبدأ شىءٌ

مغايرةٌ للاوّل بالضرورة، و مفهوم كونه صادراً عن الاوّل، غيرُ مفهوم كونه ذا هويّة ما، فاذن هيهُنا امران معقولان: احدهما، الامرُ الصّادر عن الاوّل و هو المسمّى بالوجود، و الثّانى، هو الهويّة اللازمة لذلک الوجود و هو المُسمّى بالماهيّة، فهى من حيث الوجود تابعةٌ لذلک الوجود لانّ المبدأ الاوّل، لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّة اصلاً، لكن من حيث العقل، يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها، ثمّ اذا قيست الماهيّة وحدها الى ذلک الوجود، عقل الامكان فهو لازمٌ لتلک الماهيّة بالقياس الى وجودها، و اذا قيست لا وحدها، بل بالنّظر الى المبدأ الاوّل، عقل الوجوب بالغير فهو لازمٌ لتلک الماهيّة بالقياس الى وجودها، مع النّظر الى المبدأ الاوّل.

و لذلک جاز اتّصاف كلّ واحدةٍ من الماهيّة و الوجود بالامكان و الوجوب، و ايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصّادر عن الاوّل وحده قائماً بذاته، لزم ان يكون عاقلاً لذاته، و اذا اعتبر ذلک له مع الاوّل، لزمه ان يكون عاقلاً للاوّل فهذه ستّة اشياء: وجود، و هويّة، و امكان، و وجوب، و تعقّل للذّات، و تعقّل للمبدأ، واحدٌ منها فى اولى المراتب و هوالوجود، و ثلاثةٌ فى ثانيتها و هى الهويّة اللازمة للوجود باعتبار مُغايرته للاوّل، و التّعقّل بالذّات اللازم له لتجرّده، و التعقّل للمبدأ الّذى استفاده من الاوّل، و اثنان فى ثالثها، و هو الامكان و الوجوب المتأخّران عن الهويّة. و ذلک باعتبار تأخّر الهويّة عن الوجود، و امّا باعتبار تقدّمها عليه، فهُما فى ثانية المراتب مع الوجود[1] و التعقّلان فى ثالثتها.

فذلک الشّىء له هوية، اى ماهيّة، لكن الصّادر عنه هو الوجود بناءً على انّ الماهية غير مجعولةٍ و هو مُغاير للماهية و اليه اشار بقوله: و مفهوم كونه صادراً عن المبدأ الاول، الى آخر.

فالوجودُ و الماهية، مفعولان احدهما و هو الوجود بالذّات، و الآخر بالعرض و هذا الكلام من الشارح، تصريحٌ بانّ فى الخارج امرين: ماهيةٌ و وجود. و قد صرّح فى النّمط الرّابع بخلافه، و قد حقّقناه، م.

١ - قوله: «امّا باعتبار تقدّمها عليه فى ثانية المراتب مع الوجود»، اعتبار التّقدّم بحسب التّحقيق العقلى، فقد تقدّم انّ الماهيّة فى العقل، مُتقدمٌ على الوجود، فالماهية حينئذٍ فى اوّل المراتب، و الوجودُ فى المرتبة الثّانية. و امّا انّ الامكان و الوجوب معه فى المرتبة الثّانية، فغير مستقيم، لانّ الوجوب و الامكان، يتوقّفان على الوجود الّذى هو فى المرتبة الثانية و ما يتوقّفُ

و اسم «العقل الاوّل»، يتناولُ هذه الامور تضمّناً و التزاماً و ان كان المعلول الاوّل من هذه الجملة، ليس بالحقيقة الّا واحداً. و الهويّة و الامكان، يشتركان فى انّهما حاله ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوّة، و الوجود و التعقّل بالذّات، يشتركان فى انّهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل، و الجواب و التعقّل للمبدأ، يشتركان فى انّهما حاله المُستفاد من مبدئه، فهذه الاحوال الثّلاثة، هى الّتى يعبّرُ عنها بالتّثليث الموجود فى العقل. و الاولى و الثّانية، تشتركان فى انّهما حاله فى ذاته، و الثّالثة تمتازُ عنهما بانّه حاله بالقياس الى مبدئه، و هما المُرادان من قول من ذكر التّثنية. و اذا تقرّر هذا، فلنرجع الى باقى شرح المتن و نقول:

قوله: «فمن الضّرورة ان يكون جوهرٌ عقلىّ، يلزم عنه جوهر عقلىّ و جرم سماوىّ»، يدلُّ على انّه لم يجزم بكون العقل الاوّل مصدراً للفلك الاوّل، اذ لا سبيل الى ذلك، بل حكم بالاجمال بانّ مصدر الفلك الاوّل جوهرٌ عقلى، سواءٌ كان هو اوّل الجواهر او غيره، لكن ان اوّل الافلاک، هو الفلک المحتوى على جميع الثوابت، كما ذهب اليه بعض المُتقدّمين، فلاشبه انّ مصدره، لا يكون هو العقل الاوّل، فانّ الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن اسناد جميع الثّوابت اليها، بل هو عقلٌ آخر، بعد العقل الاوّل.

قوله: «و لا حيثيّتى اختلاف هُناک الّا ما كان لكلّ شىءٍ منها انّه بذاته امكانىّ الوجود، و بالاوّل واجب الوجود، و انّه يعقل ذاته، و يعقل الاوّل.»

اشارةٌ الى انّ اسناد الكثرة الى العقل الّذى هو المعلول الاوّل، لا يُمكنُ الّا من هذا

على المرتبة الثّانية، فهى فى المرتبة الثّالثة. و كذلک جعل التّعقلين بهذا الاعتبار فى ثالثة المراتب، و بالاعتبار الاوّل فى ثانيتها لا توجيه له.

و الانسب، ان اُعتبر فى الوجود الخارجى، ان يجعل الوجود فى المرتبة الاولى و الماهية فى المرتبة الثّانية، و الامكان و التّعقل للذّات، لانّهما موقوفان على الوجود و الماهية فى المرتبة الثّالثة، و الوجوب و التّعقل للغير، لانّهما يتوقّفان على الوجود و الماهية و الامر الخارجى فى المرتبة الرّابعة، و يجعلاً ايضاً فى المرتبة الثّانية. و لا يعتبرُ الامرالخارجى و ان اعتبر الوجود العقلى، يعتبرُ التّرتيب بين الوجود و الماهيّة فقط، م.

الوجه. و انّما ذكر اربعةَ امورٍ من السّتّة المذكورة و لم بذكر الهويّة و الوجود، لانّ المعلول الاوّل عبارةٌ عن مجموعها معاً و الحيثيّات اللازمة له هى الاربعة الّتى ذكرها لا غير.

قوله : «فيكون بماله من عقله الاوّل الموجب لوجوده، و بما له من حاله عنده مبدء الشّىء.»

اشارةٌ الى مرين: احدهما، ما يُفيض من اوّل على معلوله، و الثّانى، ما يحصل للمعلول بالنّظر الى الاوّل. و هُما ما يعبّرُ عنهما بتعقّل المبدأ و وجوب الوجود الّلذين يجمعها حال المعلول بالقياس الى مبدئِهِ و هو افضل حالتيه المذكورتين الّتى بها صار مبدئاً لعقل آخر.

قوله : «و بما له من ذاته مبدئاً لشىءٍ آخر.»

اشارةٌ الى حاله فى ذاته المُشتملة على الحالتين الباقيتين الّتى بها صار مبدئاً للفلک.

قوله : «و لانّه معلولٌ، فلا مانع ان يكون هو مقوّماً من مختلفات.»

اشارةٌ الى امكان كون المعلولات، مُشتملةٍ على كثرة، بخلاف الواجب لذاته. و انّما اشار بلفظة «هو» الى العقل الاوّل، مع جميع كمالاته اللازمة له، لا الى ما يكون منه فى اوّل مراتب المعلولات وحده، فانّ ذلک شىءٌ واحد ـ كما مرّ ـ

قوله : «و كيف لا و له ماهيّةٌ امكانيّة و وجودٌ من غيره واجب.»

اشارةٌ الى الماهيّة و الوجود الّلذين لم يذكرهما من قبل. و انّما ذكرهما هيهُنا، لكونهما مقوّمات لا لوازم، و وصفهما بـ«الامكان» و «الوجوب»، تنبيهاً على استلزامهما للاوصاف المذكور.

قوله : «ثمّ يجب ان يكون الامر الصّوريّ منه مبدئاً للكائن الصّورى، و الامر الاشبه بالمادّة مبدئاً للكائن المناسب للمادّة.»

اى، ينبعى ان تسند علّيّته للعقل الّذى تحتهُ، الى حالِهِ الّتى له بالقياس الى مبدئه و علّيّته للفلک الّذى تحتهُ الى حاله الّتى له فى ذاته. فانّ ذاته بالمادّة اشبه، و كماله الفائض

عليه من مبدئه بالصورة اشبه، و المعلول يشبهُ العلّة و يناسبها. ثمّ صرّح عن ذلک بقوله: «فيكون بما هو عاقل للاوّل الّذى وجب به مبدئاً لجوهر عقلىّ، و بالآخر مبدئاً لجوهر جسمانىّ.»

ثمّ اشار بقوله: «و يجوزُ ان يكون للآخر تفصيلٌ ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة و مادّة جسميّتين.»، الى تفصيل حاله فى ذاته، الى الحالتين المذكورتين، اعنى الّتى له من حيث كونه بالقوّة و الّتى له من حيث كونه بالفعل، فانّه بالاوّل صار مبدئاً لهيولى الفلک الّتى يكون الفلک بها فلكاً بالقوّة، و بالثّانى صار مبدئاً لصورته الّتى يكون الفلک بها فلكاً بالفعل.

و لاجل كون الماهيّة و الامكان عدميين فى ذاتيهما وجوديّن بغيرهما كانت المادّة عدميّة بانفرادها وجوديّة بالصّورة، و لاجل كون الماهيّة متقدّمةً على الوجود من حيث العقل متأخّرة عنه من حيث الوجود كانت المادّة مُتقدّمةً على الصّورة من وجه متأخّرة عنها من وجهٍ، كمامرّ فى النّمط الاوّل، و لاجل كون الوجود اقربُ الى المبدأ فى التّرتيب كان للصّورة تقدّم العلّيّة على المادّة، فهذا ما اردنا بيانه.

و انّما اطنبنا القول فيه، لانّ اكثر الفضلاء الّذين لم يتعمّقوا فى الاسرار الحكميّة، قد تحيّروا فى هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدّمين من الحكماء و التّشنيع عليهم، و قد شنع عليهم ابوالبركات البغدادى، بانّهم نسبوا المعلولات الّتى فى المراتب الاخيرة الى المتوسّطة و المتوسّطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكلّ الى المبدأ الاوّل[1] و يجعل المراتب شروطاً مُعدّةً لافاضته تعالى.

و هذه مؤاخذةٌ تشبه المؤاخذات اللفظيّة، فانّ الكلّ مُتّفقون على صدور الكلّ منه ـ جلّ جلاله ـ و انّ الوجود، معلولٌ له على الاطلاق. فان تساهلوا فى تعاليمهم و اسندوا

---

۱ ـ قوله: «و الواجبُ ان يُنسب الكُلّ الى المبدأ الاول»، هذا لابُدّ له من دليلٍ على انّ الشّارح ساعدٌ عليه و نقل اتّفاق الكُلّ على صدور الكُلّ منه تعالى. فان اراد صدور الكُلّ بالذّات، فلا دلالة عليه، و ان اراد به اعلم سواءٌ كان بالذّات او بواسطة فهذا لا يُنافى نسبة المعلولات الاخيره الى المتوسّطة و نسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابى‌البركات. و لعلّ هناک سرّاً، لم يرد التّصريح به، م.

معلولاً الى ما يليه، كما يُسندونه الى العلل الاتّفاقيّة و العرضيّة و الى الشّروط و غير ذلک، لم يكن ذلک منافياً لما أسسّوه و بنوا مسائلهم عليه.

و الفاضل الشّارح، ممّن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن و الرّكاكة للسّبب المذكور، و قد ذكر فى الشّرح انّ الشيخ خبطَ فى هذا الكتاب و فى سائر كُتُبه لانّ كلامه مشعرٌ تارةً بانّه انّما يصدر «عقل» و «فلک» عن العقل الاوّل، لما فيه من الامكان و الوجوب، و تارةً بانّه يعقل نفسه و يعقل غيره. و لقد كان من الواجب عليه ان يفصّل[1]، فانّ المجمجة، غيرُ لائقةٍ بهذا الموضع.

اقول: الشيخُ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر فى موضعٍ من كُتُبِهِ الّتى

---

۱ - قوله: «من الواجب عليه ان يفصل»، أى يبيّن انّ مصدر المعلولين، هو الامكان و الوجوب، او عقل نفسه و عقل غيره. و قوله: فضلاً و شرفاً، متعلّقٌ بقوله: كفى للشّيخ. ثمّ ذكر انّ الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها من التّعقلين، لا يصلح للعليّة.

امّا اولاً، الامكان و الوجود، عدميان و العدم يستحيل ان يكون علّةً للموجود.

و امّا ثانياً، فلانّ الامكان، معنى واحد، مشتركٌ بين الامكانات، كما انّ للموجود معنى واحد، مشتركٌ بين الموجودات، فلو كان الامكان علةً للشّيء، كان كل امكان، يصلح ان يكون علة، فاذا كان امكان العقل الاوّل، علةً للفلک، فليكن امكان ذلک الفلک، علةً لنفسه، فيكون ذلک الفلک موجوداً لذاته، فلا يكون ممكناً و كذلک فى الوجود و الوجوب.

و امّا ثالثاً، فلانّ العلم عندهم، صورةٌ مساويةٌ للمعلوم، فيكون علم العقل بنفسه و علم معلوله به متساويين، فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه، علةً لفلک و علم معلوله علةً لعقل، لاستحالة اختلاف الامور المُتساوية فى اللوازم. و اليه اشار بقوله: و ما يجرى مجراه.

و امّا رابعاً، فلانّ علم الشّيء بنفسه و بغيره، زايدٌ على ذاته، فعلّته ان كان هو المبدأ الاوّل، فقد صدرَ عنهُ شيئان، و ان كان هو العقل الاوّل، كان فاعلاً قابلاً، و ان كان غيره فهو معلوله، و اجاب الشارح عن الاوّل بانّا لم نقل: الامكان و الوجوب، علّتان، بل من شرايط العلّة، و العدميُّ صالحٌ لذلک، و عن الثّانى بانّ اشتراک امكان الوجود و وجوب الوجود، ليس على التّساوى، بل على التّشكيک، كما فى الوجود. و الجواب الاوّل ايضاً واردٌ هيهُنا، فانّ تساوى الآثار، انّما يلزمُ لو كان العلّة الامكان و ليس هو كذلک، بل المبدأ العقل الاوّل بشرطه. و الجوابُ عن الاخيرين، انّ علم الشّيء بنفسه، ليس بزايد ـ كمامرّ ـ و علمه بغيره من المبدأ الاوّل بواسطته، م.

وقعت اليّ كـ«الشفاء»، و «النجاة»، و «المبدأ و المعاد»، و «المُباحثات»، و «الاشارات»، و غيرها من رسائله، بل جعل عقله للاوّل الموجب لوجوده مبدئاً لعقل آخر. و لعلّه ذهب فى كتاب آخر، وقع الى هذا الفاضل، الى ما يُخالف ذلک.

و امّا المجمجة الّتى ذكرها، ان كانت فهى، لا تدلّ فى هذا الموضع على قصور، بـل لعمرى قد كفى للشيخ بمجمجة فى موضعٍ، خرست السن الفصحاء فيه فضلاً و شرفاً.

ثمّ انّه اشتغل ببيان انّ الامور المذكورة من الامكان و الوجوب و الوجود و غيرها لا تصلح للعلّيّة فى هذا الموضع، و كرّر ما ذكره مراراً من كونها اموراً عدميّةً او اموراً مشتركةً متساويّةً فى جميع الماهيّات و ما يجرى مجراه.

و الجوابُ بعد ما مرّ من الكلام عليه، انّها على تقدير تسليم كونها اموراً عدميةً، ليست عللاً مستقلّة بانفسها، بل هى شروط و حيثيّات تختلفُ احوال العـلّة المـوجدة بـها. و العدميّات، تصلح لذلک بالاتّفاق. و امّا كونها اُموراً مشتركةً على التّساوى فليس كـما ظنّه، بل هى ممّا تقع على ما يُقال عليه تلک الامور بالتّشكيک، كما مرّ فى الوجود.

ثمّ قال: المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوّماً[(۱)] من مختلفات و الّا لكان الاوّل علّة لها. و الجوابُ: انّ المعلول الاوّل، يُطلق على العقل الاوّل، مع جميع كمالاته، فانّه اوّل ماهيّة صدرت عن الاوّل، بكمالاتها و يطلق على الصادر الاوّل وحده من غير ان يعتبر معه شيءٌ من لوازمه.

فعلى الاوّل، يصحُّ الحكم على المعلول الاوّل، بانّه متقوّمٌ مـن مـختلفات، و عـلى التّقدير الثّانى، لا يصحّ، فلا مُناقضة بينهما. و الشيخُ قد صرحّ بذلک فى «الشفاء»، فى هذا الموضع، فانّه قال بهذه العبارة: و نحنُ لا نمنعُ ان يكون عن شىءٍ واحدٍ ذات واحدة، ثمّ

---

۱ – قوله: «ثمّ قال المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون متقوماً»، هذا اعتراضٌ عل قول الشيخ: و لانّه معلولٌ، فلا مانع من ان يكون متقوماً من مختلفات. و تقريره: انّ المعلول الاوّل، لو كـان متقوماً من مختلفات، فامّا ان يكون المبدأ الاوّل، علةً لجميع اجزائه، فقد صدر اكثر من الواحد، او يكون علةً لبعض اجزائه، فعلّة الجُزء الاخيران، كانت هى الجُزءُ الاوّل، فالصّادرُ عن المبدأ الاوّل، لا يكون الّا بسيطاً و فرضناه مركباً، هذا خلفٌ. و ان كانت شيئاً خارجاً، فهو من معلولات المعلول الاوّل، فيستحيلُ ان يكون علّة لبعض اجزائه، و الجوابُ ظاهرٌ، م.

يتبعها كثرةٌ اضافيّةٌ ليست فى اوّل وجودها، داخلة فى مبدأ قوامها، بل يجوزُ ان يكون الواحد يلزمُ عنه واحد، ثمّ ذلک الواحد، يلزمُهُ حكم و حال، او صفة، او معلول و يكون ذلک ايضاً واحداً، ثمّ يلزمُ عنه لذاته شیءٌ و بمشاركة ذلک اللازم شیءٌ فيتبع من هناک كثرة كلّها يلزم ذاته. فيجبُ اذن ان يكون مثل هذه الكثرة، هی العلّة، لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولی.

ثمّ قال الفاضل الشارح بعد الحكم بانّ المعلول الاوّل، لا يجوزُ ان يكون مركّباً من مقوّمات، و به يظهر فساد قولهم: الجوهرُ جنسٌ لما تحته، لانّ ذلک يقتضی كون المعلول الاوّل، مُركّباً من جنسٍ و فصل.

اقول: و هذا خبطٌ وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجوديّة، بما يجری مجری الاجزاء فی العقل.

ثمّ قال بعد كلامٍ طويل: و لو قنعنا بمثل هذه الكثرة[1]، فی ان يكون مصدراً

١ - قوله :«لو قنعنا بمثل هذه الكثرة»، توجيههُ انّ الكثرة الّتی اثبتوها فی العقل، ان كانت موجودة فی الخارج، فقد صدر عن المبدأ الاوّل اكثرُ من الواحد و ان كانت اعتبارية، فمثل هذه الكثرة، حاصلةٌ للمبدأ الاول، لكثرة ما له من السّلوب و الاضافات، فليكف فی صدور الكثرة عنه.

اجاب بانّ السّلوب و الاضافات، لا تعلّق الّا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السّلب مسلوباً و الاضافة منسوباً. فلو توقّف ثبوت الغير علی السّلب او الاضافة، يلزمُ الدّور.

و هذا كلامٌ ـ كما تری ـ مزيف، لانّ تعقّل السّلب و الاضافة، يتوقّفُ علی تعقّل الغير، لا علی ثبوته فی الخارج، و ثبوت الغير فی الخارج، يتوقّفُ علی نفس السّلب و الاضافة، فمن اين يلزمُ الدّور. و رُبما يوجّه الجواب، بان تعدّد السّلوب و الاضافات و الاعتبارات، امّا فی الخارج و هو محالٌ لعدمها فی الخارج، و امّا فی العلم، فامّا ان يتعدّد فی علم اللّه تعالی، او فی علم الغير، لكن تعدّد السّلوب و الاضافات فی علم اللّه تعالی، يقتضی تكثراً فما ذاته و هو محالٌ علی قاعدة القوم، فيكون تعدّد الاعتبارات بالقياس الی ذات اللّه تعالی، موقوفاً علی ثبوت الغير، فلو توقّف ذلک الغير علی الاعتبار الّذی لا يتحقّقُ الّا فيه، يلزمُ الدّور. و هذا انّما يتمّ لو توقّف صدور الاشياء من اللّه تعالی، علی وجود السّلوب و الاضافات، و ليس كذلک، بل علی انفسها كما يتوقّفُ وجود الاثر علی عدم المانع نفسه، علی انّه منفوضٌ بالاعتبارات الّتی فی العقل.

للمعلولات الكثيرة، فهی حاصلةٌ لذات اللّه تعالی، اذا اخذت مع السّلوب و الاضافات الكثيرة. و الجوابُ: انّ السّلوب و الاضافات، انّما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو جعلت مبدئاً لثبوت الغير، كان دوراً.

ثمّ قال: و الشيخُ لم يذكر علی وجوب كون الاشبه بالصّورة مبدئاً للكائن الصّوری، و الاشبه بالمادّة مبدئاً للكائن المُناسب للمادّة دليلاً. و الّذی عوّل عليه فی سائر كُتُبه انّ الاشرف يتبعُ الاشرف، مع انّه هو الّذی قال فی برهان «الشفاء»: و اذا رايت الرّجل العلمیّ، يقول هذا شريفٌ و هذا خسيسٌ، فاعلم انّه مخلّط. فليت شعری كيف استجاز استعمال هذه المُقدّمة الخطابيّة فی هذه المباحث العلميّة.

اقول: اذا استند مسبّبان؛ احدهما اتمُّ وجوداً من الآخر الی سببين كذلک، و كان المُسبّب الاتمّ، وجوداً من السّبب الانقص، وجب استنادُهُ الی السّبب الاتمّ، لانّ المعلول، لا يُمكن ان يكون اتمَّ وجوداً من علّته. و هذا موضعٌ علمیّ، و له نظائر كثيرةٌ لاجلها قال الشيخ فی سائر كُتُبه فی هذا الموضع: و الافضل يتبعُ الافضل من جهاتٍ كثيرة، ثمّ حكم لاجل ذلک بانّ الجواهر المُفارق العقلیّ، البریء عن الامكان، لا يتبعُ حال علّته فی ذاتها، اعنی الطّبيعة الوجوديّة، و انّ الجوهر المادّی، يتبعُ الحال المُناسبة لها، علی انّه ليس بمحتاج، فی بيان كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد الی هذا التّفصيل و هو لم يجزم ايضاً بذلک.

و كيف، و هو معترفٌ بالعجز عن ادراک ما هو دون ذلک، من تفاصيل الامور كما ذكرهُ مراراً فی كتابه، بل انّما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد، احتمال ذلک علی سبيل الاولويّة فقط. و ساير اعتراضات الفاضل الشارح، ينحلُّ بما مرّ.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

و اعلم، انّ غرضهم، ليس انّ تكثّر الموجودات، لم يحصل الّا من هذه الجهة، اذ لا برهان دالّ علی ذلک، بل المُراد انّ هذا الوجه، يُمكن ان يتصوّر منه الكثرة و رُبما كانت الكثرة من جهةٍ اُخری، لا نعلمُها، الّا انّ هذا الوجه، لو تحقّق فی الواقع، لاستلزم الكثرة و هذه المُلازمة، لا يتوقّفُ تحقّقها علی وجود الملزوم، م.

«و ليس اذا قُلنا: انّ الاختلاف، لا يكونُ الّا عن اختلاف يجب ان يصحّ عكسه، حتّى يكون الاختلاف الّذى فى ذات كلّ عقل يوجب وجود مختلف، و يتسلسلُ الى غير النّهاية، فانّك تعلم انّ الموجب، لا ينعكس كلّيّاً.»

تقريرُ الوهم ان يُقال: اذا كانت الحيثيّات المذكورة الموجودة فى العقل، سبباً لوجود عقل و فلک ـ معاً ـ تحت ذلک العقل، و كان كلّ عقل، مشتملاً على مثل تلک الحيثيّات، فاذن يجبُ ان يكون تحت كلّ عقل، عقل و فلک، لا الى نهاية.

و التّنبيهُ على فساده بان يُقال: انّا اذا قلنا، انّ كلّ عقل و فلک، يصدُران معاً عن عقل، فذلک العقل، يشتملُ على كثرة. و لا يلزمُ من ذلک، انّ كلّ عقل، يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل و فلک معا. فانّ الموجب، لا ينعكسُ كلّياً. و العلّة فى ذلک انّ العقول، ليست متّفقة الانواع، حتّى تكون متّفقة المُقتضيات.

* تذكيرٌ *

«فالاول يبدع جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع، و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً و كذلک عن ذلک الجوهر العقلى، حتّى يتمّ الاجرام السّماويّة و ينتهى الى جوهر عقلىّ، لا يلزم عنه جرم سماوى.»

اقول: لمّا كان الابداع، ايجادُ شىءٍ بلا توسّط آلة، او مادّة، او زمان، او غير ذلک، و كان العقل الاوّل، هو الّذى اوجده الاوّل تعالى، من غير توسّطِ شىء آخر و لا شرط وجودى و لا عدمى، كان المُبدع بالحقيقة[1]، هو ذلک العقل فقط.

و اعلم انّ قول الشيخ: «و بتوسّطه جوهراً عقليّاً و جرماً سماويّاً»، ليس حكماً بانّ المُتوسّط بين الاوّل تعالى و بين الاوّل الاجرام السّماويّة، ليس الّا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب، بل على سبيل الامكان و الاحتمال كما مرّ، اذ لا دليل على ذلک .

---

١ – قوله: «كان المُبدع بالحقيقة، هو ذلک العقل فقط»، لانّ الابداع هو الايجاد، بلا توسّط شىء و ساير العقول، موجدةٌ بتوسّط عقل، لكن فُسّر الابداع فى النّمط الخامس، بايجاد شىءٍ غير مسبوق بالعدم، فلعلّ له معنيين اخصّ و هو الابداع الحقيقى و اعمّ و هو المذكور فى النّمط الخامس، م.

و ادّعى الفاضل الشارح، انّ قول الشيخ: انّ صدور العقل الثّانى عن المبدأ الاوّل، بتوسّط العقل الاوّل، كلامٌ مجازى، لانّ الموثّر عنده فى العقل الثّانى، ليس هو المبدأ الاوّل بتوسّط، بل هو العقل الاوّل فقط، ثمّ انّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة[1]، بل قد كذّبه تخصيصُ الشيخ العقل الاوّل بانّه المبدع بالحقيقة، لانّ الابداع الحقيقى، على ما اقّر بـه هـذا الفاضل، مـفسّرٌ بالايجاد من غير توسّط.

فاذن، لو كان موجد العقل الثّانى، هو العقل الاوّل، لكان العقل الثّـانى ايـضاً مـبدعاً بالحقيقة، و كذلک سائر المعلولات الّتى لا تستندُ الى شىءٍ غير عللها القريبة. و حينئذٍ لم يكن لاختصاص العقل الاوّل بهذه الصّفة، وجهٌ، هنالک يتبيّن انّ ما توهّمه ابوالبركات ايضاً من كلامهم، ليس بشـىء. و بـاقى الفـصل ظـاهرٌ. و انّـما وسـمهُ بـالتّذكيرلكونه جامعاًلمقاصدالفصول المتعلّقة بترتيب العقول والأفلاک والغرض منه اعادة تصوّرالجميع معاً.

* اشارة[2] *

---

۱ - قوله: «ثمّ انّه لم يؤيّد دعواه ببيّنة»، هذا كلام الشّارح، يعنى نقل عن الشّيخ انّ المؤثّر فى العقل الثّانى، هو العقل الاوّل، كما توهّم ابوالبركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المُتوسّطة و استنادها الى العالية، و ليس كذلک، فانّ الشيخ خصّ العقل الاوّل بالابداع الحقيقى. و لو كان كل عقل صادراً عمّا فوقه بلا واسطة كان مبدعاً ايضاً بالحقيقة. و قد ظهر انّ المذهب ليس الّا صدور الكُلّ من اللّه تعالى الاوّل بلا توسّط، و الثّانى بتوسّطه.
و فيه نظرٌ لانّا لا نُسلّم انّ كُلّ عقل لو صدر ممّا فوقه كان مبدعاً بالحقيقة بل بتوسّط المبدأ الاوّل، فانّه لمّا كان وجوده موقوفاً على كان ايجاده ايضاً موقوفاً عليه بالضّرورة، م.
۲ - قوله: «اشارةٌ»، لمّا فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاک، شرعَ فى ترتيب موجودات عالم الكون و الفساد، فالاجسام المُوجودة فى هذا العالم، لمّا كانت متغيّرة بتبدّل الصّور عـليها و استحال ان يكون الثّابت و هو العقل علّةٌ تامةٌ للمتغيّر لامتناع التّخلّف، فلابُدّ ان يكون فى العلّة التّامة نوع تغيّر، و اذا لم يكُن هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة الّا الاجرام السّماوية، فقد علم انّ لها دخلاً فى ايجادها، لكن لا تجوز ان يكون عللاً موجدة لها، فانّ الجسم، لا يـوجد الجسم، فتعيّن ان يكون عللاً معدّةً، بمعنى انّها بحركاتها تحدث فى هيولى، عالم الكون و الفساد

«فيجب أن يكون هيولى العالم العنصرىّ لازمة عن العقل الاخير، و لا يمتنعُ ان تكون للاجرام السّماويّة ضرب من المُعاونة فيه، و لا يكفى ذلک فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصّورة.»

يُريدُ بيان ترتيب صدورٍ ما فى عالم الكون و الفساد عن مباديها. و بدأ بالهيُولى المُشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير و هو العقل الّذى لا يلزم عنه جرم سماوّى، و اليه تنتهى العقول، و يعرف بالفعّال.

فنقول: لمّا كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التّغيّر و الحركة بخلاف الاجرام السّماويّة، لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً، بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة لكن ليس هناک شىءٌ يشتملُ على التّغيّر و الحركة الّا الاجرام السّماويّة.

استعدادات مختلفةٌ هى شرايطٌ لفيضان الصّور عليها.

فقوله: قابلةٌ لجميع انواع التّغير، اى يقبل توارد جميع انواع الصّور، و ليس المُراد توارد الاعراض، فانّ الكلام فى تغيّر وجوداتها، اذ تلک الاجسام تكون و تفسدُ، بخلاف الافلاک، فانّها لا تكون و لا تُفسد. و امّا الاعراض، فكما يتواردُ على الاجسام الكائنة، يتواردُ ايضاً على الافلاک، كالحركات و الاوضاع و غيرها، و لهذا قال: و كان كُلٌ منهما قابلاً للتّغير و الحركة فى حدّه، أى حقيقة، فانّ الهيولى، اذا كانت متصوّرة بصورة كان لها حقيقة، ثمّ اذا زال تلک الصّورة و حصلت صورة أُخرى، كان لها حقيقة أُخرى. و امّا الصّورة، فتغيّرها هو زوال صورة و حدوث أُخرى. و لمّا كان للافلاک احوال مُختلفة و احوال مشتركة، فمن حيث اشتراكها فى الطّبيعة الخامسة، يحصل الهيولى من العقل الفعّال، و من حيث اختلافها فى الاحوال، يحصل صور العناصر.

ـ لا يُقال: لا دخل للاجرام السّماوية فى هيولى الكون و الفساد، لانّها ثابتةٌ يُمكن استنادها الى مجرّد العقل.

ـ لانّا نقول: قد تبيّن أنّ وجود الهيولى، موقوفٌ على الصّورة و لمّا كان للاجرام السّماوية مدخلٌ فى احداث الصّور، كان لها دخلٌ فى الهيولى، على سبيل ايجادها، بل فى اعدادها للصّور حتّى يدوم و يبقى، م.

فاذن، وجبَ ان يكون للاجرام السّماويّة ضربٌ من التّأثير فى تحصيل هذه الاجسام، و لمّا كانت هذه الاجسام مؤلّفةً من هيولى مشتركة و صور مختلفة و كان كُلّ واحدٍ منهما قابلاً للتّغيّر و الحركة فى حدّه، وجب ان يكون اختلاف صورها ممّا يؤثّر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السّماويّة، و ان يكون اشترك مادّتها ممّا يؤثّر فيه اشترک فى احوال الاجرام السّماويّة و الاجرام السّماويّة تشتركُ فى الطّبيعة المُقتضية للحركة المُستديرة المُسمّاة بالطّبيعة الخامسة فيجبُ ان يكون لمقتضى تلک الطّبيعة تأثير فى وجود المادّة المُشتركة و يكون ما يختلفُ فيه مبدء تهيّؤها للصّور المُختلفة.

و لا يُمكن ان يكون ذلک كافياً فى ايجاد المادّة امّا اوّلاً، فلانّ الاجسام و توابعها لا يُمكن ان تكون عللاً لموادّ اجسام آخر كما مرّ، و امّا ثانياً فلانّ الامور الكثيرة المُشتركة فى النّوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مُشاركة من واحدٍ معيّن علّة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردّها الى امر واحد كما مرّ فى النّمط الاوّل فى كون الصّورة علّة، فاذن العقلُ المذكور هو الّذى يفيضُ عنه بمعاونة الحركات السّماويّة مادّة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما انّ فى ذلک العقل رسمها على جهة الفعل.

و هذا هو المُراد من قول الشيخ: و لا يُمتنع ان يكون للاجرام السّماويّة ضرب من المُعاونة فيه و لكن لا يكفى وجود العقل و الطّبيعة المُتّفقة الفلكيّة فى استقرار لزوم المادّة ما لم يقترن بها الصّور، كما مرّ بيانُه فى النّمط الاوّل.

ـ فان قيل: انّكم نفيتُم امكان كون الجسم و توابعه علّة لمّادّة جسم آخر و هيهُنا قد جعلتم الطّبيعة الجسمانيّة جزئاً من علّة مادّة جسم آخر.

ـ اجبنا بانّ الطّبيعة الجسمانيّة ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادّة، بل هى معيّنةٌ فى جعل ذلک الوجود بحيث يقبل التّغيّر و الحركة فى حدّه كما مرّ.

قوله : «و امّا الصّور فتفيضُ ايضاً من ذلک العقل و لكن تختلفُ فى هيولاتها بحسب ما يختلفُ من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المُختلفة.»

لمّا فرغ عن ذكر كيفيّة صدور المادّة العنصريّة عن مبدئها اشتغل بذكر الصّور، و بيّن انّها تصدر ايضاً من ذلک العقل و لكن تختلفُ فى الهيولى المُشتركة بحسب الاستحقاقات المُختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المُختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويّات و

حركاتها. و ذلک بان يکون اذا خصصّ المادّة تأثير من التّأثيرات السّماويّة بلا واسطة جسم عنصريّ، او بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاصّ بعد العامّ الّذی کان فی جوهرهُ فاض عن هذا المُفارق صورة خاصّة و ارتسمت فی تلک المادّة، فاذن هُناک مخصصّات مُختلفة.

و مخصصّات المادّة، معدّاتها و المُعدّ هو الّذی يحدثُ عنه فی المستعدّ امرٌ ما، يصير مناسبته لذلک الامر بشیءٍ بعينه، اولی من مناسبته بشیءٍ آخر، فيکون هذا الاعداد مِرجّحاً لوجودٍ ما: هو اولی فيه من واهب الصّور. و لو کانت المادّة علی التّهيّوء الاوّل العامّ، لتشابهت نسبتها الی الصّور الّا ما يکون بحسب اختلاف المُؤثّرات فيها. و ذلک الاختلاف، ايضاً ينسبُ الی جميع الموادّ نسبة واحدة، فلا يجبُ ان يختصّ به مادّة دون مادّة الّا لامرٍ آخر، يرجعُ اليها و هو الاستعداد، فاذن لابُدّ فی وجود الصّور المُختلفة من الاستعداداتِ المختلفة، و مثاله الماء اذا افرط تسخينُهُ فانّ مادّته بذلک تصير بعيدة المُناسبة للصّورة المائيّة، شديدةُ المُناسبة للصّورة الهوائيّة، فهذا هو الاستعداد. فصار، من حقّها ان تفيض الصّورة الهوائيّة عليها، و تزول الصّورة المائيّة منها، و هذا هو الاستحقاق.

قوله : «و لا مبدأ لاختلافاتها، الّا الاجرام السّماويّة بتفصيل ما يلی جهة المرکز ممّا يلی جهة المحيط، و باحوال يدقُّ عن ادراک الاوهام تفاصيلها و ان فطنت بجملتها، و هناک توجد صور العناصر.»

يريدُ ان يُشير الی سبب اختلاف صور العناصر الاربعة، فذکر انّ مبدأ ذلک الاختلاف هو الاجرام السّماويّة المُقتضية لتفصيل کرة کرة، تلی المرکز ممّا يلی جهة المحيط الی ان ينفصل حشو الفلک الاخير الی اربع کرات مختلفة الصّور، و هذا سببُ اجمالیّ، و امّا التّفصيلی فقد دقّ عن ادراک الاوهام.

و اعلم انّ الشيخ ذکر فی «الشّفاء»: انّ قوماً من المُنتسبين الی هذا العلم، يعنی الکندی، و من تبعه بعده قالوا: لانّ الفلک مستديرٌ، فيجبُ ان يستدير علی شیء ثابت فی حشوه، فيلزم من محاکّته له التّسخّن، حتّی يستحل ناراً، و ما يبعدُ عنه يبقی ساکناً فيصير الی التبرّد و التّکثّف حتّی يصير ارضاً، و ما يلی النّار منه يکون حارّاً و لکنّه اقلّ حرّاً من النّار، و ما يلی الارض يکون کثيفاً و لکنّه اقلّ تکثّفاً من الارض، و قلّة الحرّ و قلّة التّکثّف،

يوجبان الترطّب، فانّ اليبوسة امّا من الحرّ و امّا من البرد لكن الرّطب الّذى يلى الارض هو ابرد، و الّذى يلى النّار هو احرّ، فهذا سبب كون العناصر. ثمّ قال الشيخ: انّ ذلک ليس بسديدٍ عند التّفتيش[۱]، لانّه يقتضى ان يكون الوجود اولاً لجسم ليس له فى نفسه احدى الصّور المقوّمة غير الجسميّة. و انّما يكتسب سائر الصّور بالحركة و السّكون ثانياً و الحقُّ انّ الجسم، لا يستكملُ له وجود بمجرّد الصّورة الجسميّة الّتى هى الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة أُخرى فانّ الابعاد يتبع فى وجودها صوراً أُخرى، لسبق الابعاد. و ان شئتَ فتأمّل حال التّخلخل[۲] من الحرارة، و التّكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصيرُ جسماً بحيث يتبع غيره فى الحركة او يسكن الّا و قد تمّت طبيعة، لكن يجوزُ ان يكون اذا تمّت طبيعة يستحفظ باصلح المواضع، لاستحفاظها، فانّ الحارّ يستحفظُ حيث الحركة، و البارد يستحفظ حيث السكون.

قال: و الاشبه ان يكون الامر على قانونٍ آخر، و هو ان تكون هذه المادّة الّتى تحدث بالشّركة يفيضُ عليها من الاجرام السّماويّة امّا عن اربعة اجرام، و امّا عن عدّة منحصرة فى اربع جمل عن كلّ واحدٍ منها ما يهيّئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدّت نالت الصّور من واهبها، او يكون ذلک كلّه يفيضُ عن جرم واحد، و ان يكون هُناک سبب يوجب انقساماً من الاسباب الخفيّة علينا.

قوله : «و يجبُ فيها بحسب اختلاف نسبها من السماويّة و من امور مُنبعثة من السّماويّة امتزاجات مختلفةُ الاعدادات لقوى تعدّها. و هُناک تفيض النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة و النّاطقة من الجوهر العقلىّ الّذى يلى هذا العالم.»

اراد ان يُشير الى اسباب الامتزاجات الّتى، هى مبادى التركّبات، فذكر انّها انّما تجبُ

---

۱ - قوله: «انّ ذلک ليس بسديدٍ عند التّفتيش»، فيه نظرٌ لجواز ان يكون لذلک الجسم صورة أُخرى نوعية، ثمّ يزول تلک الصّورة بواسطة اعداد الحركات السّماوية، و يحصل هذه الصّور الاربع لكنّهم ذهبوا الى قدم الاجسام العُنصرية بنوعها و ذلک الاحتمال منافٍ له، م.

۲ - قوله: «فتأمّل حال التّخلخل»، فانّ التّخلخل و هو ازدياد البُعد و المقدار انّما يكون بعد الحرارة، و الحرارةُ بعد الصّور النّوعية، فهى سابقة على المقادير و الابعاد.

بشيئين: احدهما، نسب العناصر من السّماويّات، و الثانى، امور منبعثة عن السّماويّات، امّا النّسب فكمُحاذاة الشّمس لموضع من الارض المقتضية لاضـائة ذلک المـوضع، و بتوسّط الضوء لتسخينها، و بتوسّطُ السّخونة لخلخلة الجسم المُتسخّن او اصعاده، و بسبب التّخلخل او الصّعود لاخراجه من موضعه الّطبيعىّ، و بسبب الخروج عن موضعِهِ لامتزاجه بغيره.

و امّا الامور المُنبعثة من السّماويّات، فكالهيئات الفائضة على الطّـبائع و الصّـور و النّفوس الّتى تصدر الافعال عنها، فانّها امورٌ تنبعثُ عن الصّور الفلكيّة الّتى هى مـبادى حركاتها، فتصيرُ هذه الصّور بسببها فعّالة، فى موادّها و موّاد غيرها. و اذا صارت فعّالة، صارت محرّكةً لهذه الاجسام، مازجة بعضها بالبعض، كما نُشاهد مـن القـوى الغـاذية، فصارت عللاً للامتزاجات.

و اعلم انّ المُراد من الامور المُنبعثة عن السّماويّة، ليس هو تلک الصّور و النّـفوس انفسها لانّها ليست منبعثة عن السّماويّة. و انّما هى مُنبعثة عن جوهرٍ مفارق، بل المُـراد تلک الهيئات المذكورة الّتى تعدّ موضوعاتها، لان تكون مبادى افعال تـخصّها و بـعد حصول الامتزاجات عن هذين الشّيئين[۱] تحدث المزاجات المختلفة و يستعدّ بحسب قُربها و بُعدها من الاعتدال، لقبول الصّور المعدنيّة و النّفوس النّباتيّة و الحيوانيّة و النّاطقة، فتفيضُ تلک الصّور و النّفوس عليها من العقل الفعّال كما مرّ تقريره فى النّمط الثانى.

قوله : «و عند النّاطقة يقفُ ترتّب وجود الجـواهـر العـقليّة و هـى المـحتاجة الى الاستكمال بالالآت البدنيّة و ما يليها من الافاضات العالية. و هذه الجملة و ان اوردناها على سبيل الاقتصاص، فانّ تأمّلک ما اعطيته من الاصول يهديکَ سبيل تحقّقها مـن طريق البُرهان.»

يُشيرُ الى انّ آخر مراتب الموجودات العقليّة، جوهرٌ عقلىٌّ هو النّفس النّاطقة كما كان اوّلها جوهراً عقليّاً، هو العقل الاوّل الّا انّ ذلک الجوهر، لمّا كان ابداعيّاً، كان كـاملاً[۲]

---

۱ - «السّببين»، خ.

۲ - قوله: «و الامورُ المنبعثة من الماديات»، لمّا كانت الطّبايع و الصّور و النّفوس يصدرُ عنها

غنيّاً فی اوّل ابداعه بريئاً من القوّة و النّقصان کلّ البرائة. و هذا الجوهر، لمّا کان موجوداً بوسائط کثيرة، مُحدثاً بحدوث مادّة، کان کمالاته متأخّرة عن وجوده. فکان محتاجاً الی الاستکمال من افاضات الجواهر العالية العقليّة عليها بالالآت البدنيّة و بما يـليها مـن الاجسام الّتی تعدّها لقبول تلک الافاضات. فلمّا انتهی الی آخر المراتب قطع الکلام فی هذا النّمط.

و **الفاضل‌الشارح** اورد شکوکاً: منها، انّ الاستعدادات المذکورة[۱]، ان کانت عدميّة لم تکن اسباباً للتّرجيح، و ان کانت وجوديّة، فحُکمهم بصدورها عن السّماويّات يقتضی اعترافهم بانّ السّماويّات صالحةٌ للعليّة. و حينئذٍ يُمکن اسناد الصّور اليها، دون العـقل الفعّال، و ان ابوا عن ذلک لقولهم: الصّور لا تصدر عن الاجسام، فلا کلام فی انّ اسـناد جميع الکيفيّات و القُوی و الاعراض الجسمانيّةا ليها ممکن و ذلک ممّا لا يذهبون اليه.

و الجوابُ انّ اسناد الاعراض الی الاجسام يستدعی شرائط کالوضع المخصوص و

افعالها فی بعض الاوقات دون بعض، ففعلها لا يکون الّا بحسب اعداد من الفلکيّات، فيفيضُ عليها استعدادات يصدُرُ عنها بحسبها الافعال و التّحريکات. و هی المُرادة من الامور المُنبعثة عن السّماويات و يحصل بحسبها بين الاجسام مُمازجات کما انّ القُوی الغاذية، يحصل جوهر الغذاء و الحرکة و ينفذه فی خلل الاعضاء فيصيرُ جزئاً منها بدلاً لما يتحلّل منها، م.

۱ - قوله: «منها ان الاستعدادات المذکورة»، ای الاسـتعدادات امّـا ان يکـون مـوجودة فـی الخارج او معدومة فيه، و القسمان باطلان، فالقول بالاستعداد باطل، امّا اذا کانت معدومة، فلانّ المادّة حينئذٍ حالها فی الخارج مع الاستعداد کحالها لا معه، فلا يکون لها رُجـحان و اولويـة بالقياس الی بعض الصّور، دون بعض، و امّا اذا کانت موجودة، فصدورها عن السّماويات يقتضی القول بان السّماويات يصلح ان يکون عللاً للحوادث، فجاز صدور الصّور عـنها. و لم يـحتجّ استنادها الی العقل، و ان امتنع ذلک لمّا تقدّم من امتناع کون القُوی الجسمانية، عـللاً لصـور الاجسام، فلا اقل من امکان استناد جميع الکيفيّات و الاعراض اليها، لکنّ القوم، ينکرون ذلک و يستندون الی الصّور النّوعية للاجسام.

و الجواب: ان القُوی الفلکيّة، جسمانية لا تؤثر الّا بوضع مخصوص، و لا کُل اثر، بل ما يُناسبها، فانّ الشّمس لا تؤثر الّا فيما يُحاذيها، و لا يحصل منها الاضوء و بواسطته سخونة فلا يلزم امکان صدور جميع الاعراض عن السّماويات، م.

غيره. فما استجمع تلك الشّرائط، اسندت اليه، و ما لم يستجمعها اسندت الى غيره.

و منها: انّهم لمّا حكموا بصدور الصّور و القُوى عن العقل الفعّال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه، و هذا يُناقص قولهم: الواحدُ لا يصدرُ عنه الّا الواحد، فان جعلوا السّبب فى ذلک اختلاف القوابل، فهلّا اسندوا تلک الصّور الى المبدأ الاوّل و علّلوا الاختلاف بالقوابل. و هذا الاعتراض، قد نسبهُ فى بعض كتبه الى الشّهرستانى، ثُمّ اورد عنه جواباً نسبه الى بعض النّاس و هو انّ الواحد يفعل افعالاً كثيرة عند تعدّد الآلات كالنّفس النّاطقة، او عند تعدّد القوابل كالعقل الفعّال.

امّا الاوّل، فلمّا لم يجُز ان يفعل بتوسّط الّا آلة و لا المادّة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه.

اقول: هذا لجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاوّل و بين العقول المُجرّدة فى نفى الفعل بتوسّط الآلة و المادّة عنهما، بل انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط.[۱] و الجوابُ الصّحيح ان يُقال: صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحدٍ انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرةٌ فيه.[۲] و اختلاف القوابل لا يُمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل فى نفسهِ بحيث يمكن ان تصدرَ عنه تلک الافعال المُتكثّرة، بل انّما هو سبب لتعيّن كلّ فعل من تلک الافعال المُمكنة الصّدور لكلّ مادّة، و تخصص كلّ مادّة

---

۱ - قوله: «انّما يجوّزونه فى النّفوس فقط»، هذا ممنوعٌ، فانّ العقول، لا يتوقّفُ جميع افعالها على المادّة بخلاف النّفوس، فمن الجايز توقّف بعض افعال العقول على المادّة و استعدادها و امّا المبدأ الاوّل فلا وسط بينه و بين اول معلولاته و الّا لم يكن اول، م.

۲ - قوله: «صدور الافعال الّتى لا تنحصرُ عن فاعل واحد انّما يكون بحسب حيثيّات غيرُ منحصرة فيه»، ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحدٍ بالذّات، فالفاعل بحسب اختلاف القوابل، ليس فاعلاً بالذّات، و ان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقاً فوجوب اشتماله على حيثيّات غيرُ منحصرة فيه ممنوعٌ، فقد سبق ان واجب الوجود مبدأ للكُلّ و هو متعالى عن الحيثيّات. و لئن سلّمنا ذلک فلا نُسلّم انّهُ يلزم ان يكون فاعل الصّور جوهراً من العقليّات متأخّر الوجود، فان كان عقل مستجمع لكمالات غير متناهية، فجاز ان يحصل من العقل الاوّل لاشتمالِهِ على صور علمية غيرُ متناهية، اللّهم الّا ان يقولوا: الاوّل لا صورة علمية فيه، و انّما الصّورة العلميّة فى العقل الفعال. و اللّه تعالى، اعلم بجلية الحال، و الحمد اللّه تعالى، م.

دون غيره.

فاذن، فاعل هذه الصّور و القُوى مشتمل على حيثيّات غير منحصرة، و الاوّل تعالى عن ذلک، فاذن هو جوهرٌ من العقليّات متأخّر الوجود عمّا يقرب من المبدأ الاوّل بحيث يمكن اشتماله على امثال تلک الحيثيّات.

و منها: انّ اسناد الحوادث الى الاحوال السّماويّة الحادثة يقتضى اسناد تلک الاحوال غيرها حتّى تسلسل الاسباب دفعة، او يستند شىء الى ما يسبقه بالزّمان، و هما مُمتنعان عندهم

و هذا الشّکّ، مکرّرٌ و قد تقدّم جوابه.

النّمط السّابع

فى التجريد

النّمط السّابع

فى التجريد(١)

اقول: يُريد ان يبيّن فى هذا النّمط، وجوب بقاء النّفوس الانسانيّة، بعد تجرّدها عن الابدان، مع ما تقرّر فيها من المعقولات، و كيفيّة تقرّر المعقولات فى الجواهر المُـجرّدة العاقلة ايّاها، وجوب تعقّل الاوّل الواجب تعالى، جميع الموجودات الكُلّيّة و الجُـزئيّة على الوجه الاوّل الاشرف، من وجوه التّعقّل، و كيفيّة كون علمه سبباً لنظام الكلّ، و كيفيّة وقوع الشّرّ فى الكائنات، مع تعقّله ايّاها، من حيث هى خيرات تابعةٌ لذاته الّتى هى منبعُ الخير، و ما يتصّل بذلك من المباحث.

---

١ - قول:ه «النّمط السّابع فى التجريد»، الصّور المعدنية، اوّل مراتب عود الاجسـام البسـيطة الفلكية و العُنصرية، لانّها مُركّبةٌ من الهيولى و الصّورة، فهُما مُتقدّمتان عليها، ثمّ مرتبة المُركّبات، فانّ العناصر، اذا تركّبت، يحصل لها مزاج، فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه، ثمّ مـركّبٌ آخر، ذو مزاج و صورة تحفظ المزاج و يتحرّكُ فى جميع الجهات، اى النّمو و هو النّبات، ثمّ مركّبٌ آخر، له مزاج و صورةٌ تتحرّكُ فى الجهات بالارادة و بالاحساس و هو الحـيوان، ثـمّ مركّبٌ آخر، يحصل له مع جميع ذلك، ادراك الكُليّات و هو الانسان.

و له مراتبُ الى العقل المُستفاد، فالنّفس الانسانية فى آخر المراتب، لتصير عقلاً، لكن لافعالاً للكمالات، بل عقلاً منفعلاً بحسب قبول الكمالات، من العـقل الفـعّال. و لهـذا سـمّى «عـقلاً مستفاداً». و ظاهرُ انّ الشّرف فى مراتب البدو و مراتب العود على التّكافوء، اى الاشرف فى مراتب البدو بازاء الاخسّ فى مراتب العود، تتناقص الى العقل المُستفاد. و علمَ من هذا الكلام، انّ هذه المراتب، انّما اعتُبرت بحسب الشّرف و الكمال، لا بحسب الوجود، فلا تظن انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان، بل انّما قدّمَ فى مراتب العود، لانّه اقلُّ شرفاً منه، م.

و انّما وسمهُ بالتّجريد لتجرّد موضوعات هذه المسائل، عن الموادّ الجسمانيّة.

* تنبيهٌ *

«تأمّل، كيف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّى انتهى الى الهيولى، ثُمّ عاد من الاخسّ الى الاشرف، حتّى بلغ النّفس النّاطقة و العقل المستفاد؟.»

اقول: لمّا ذكر فى آخر النّمط المتقدّم، مراتب الموجودات، اراد ان يبتدء فى هذا النّمط، بالاشارةالى مبدأ الوجود و معاده.

فانّ الوجود، بذلک التّرتيب قد صار ذا مبدأ ابتداءَ منه، و ذا معادٍ عاد اليه، و مراتب البدء بعد المبدء الاوّل، هى مرتبة العقول من العقل الاوّل الى الاخير. و بعدها مرتبةُ النّفوس السّماويّة النّاطقة من نفس الفلک الاعلى الى نفس الفلک الادنى، و بعدها مرتبةُ الصّور من صورة الفلک الاعلى الى صور العناصر، و بعدها مرتبة الهيوليات، من هيولى الفلک الاعلى الى الهيولى المُشترکة العنصريّة، و بها ينتهى مراتب البدء، و يكون بعدها مراتب العود، اعنى التّوجّه الى الكمال، بعد التوجّه منه.

و اوّلها مرتبةُ الاجسام النّوعيّة البسيطة، من الفلک الاعلى الى الارض، و بعدها مرتبةُ الصّور الاولى الحادثة، بعد التّركيب، كالصّور المعدنيّة و غيرها على اختلاف مراتبها، و بعدها مرتبةُ النّفوس النّباتيّة باسرها، و بعدها مرتبةُ النّفوس الحيوانيّة، على اختلافها، و بعدها مرتبة النّفوس النّاطقة المجرّدة الانسانيّة جميعها. و المرتبةُ الاخيرة، هى المرتبةُ العقل المستفاد، المشتمل على صور جميع الموجودات، كما هى اشتمالاً انفعاليّاً، كما كانت العقول فى المرتبة الاولى، مشتملةً عليها اشتمالاً فعليّاً.

فبالعقل المستفاد، عاد الوجود الى المبدأ الّذى، ابتدء منه، و ارتقى الى ذروة الكمال، بعد ان هبط عنه. و ظاهرُ انّ الشّرف اعنى البرائة عن القوّة، مرتّبٌ فى صنفى المراتب على التكافؤ مُنتهٍ من الجانبين، الى الهيولى الّتى وجودها ليس الّا كونها بالقوّة. فهى، فى نهاية الخسّة و تحاذيها فى الجانب الآخر، العقول المجرّدة و ما فوقها.

قوله : «و لمّا كانت النّفس النّاطقة[1] التّی هی موضوعةٌ ما للصّور المعقولة، غير منطبعةٍ فی جسم تقوم به، بل انّما هی ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت، لا تضرّ جوهرها، بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية.»

لمّا كانت النّفس النّاطقة واقعةٌ فی آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها، بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها فی ذاتها و كمالاتها الذّاتيّة عن المادّة و ما يتبعها، و

---

۱ - قوله: «و لمّا كانت النّفس النّاطقة»، يُريدُ ان يستدلّ على بقاء النّفس، بعد الموت.
و تقريره: انّه قد ثبت انّ النّفس النّاطقة التی هی محالّ الصّور العقلية، غير حالّةٍ فی الجسم و لا تعلّق لها بالبدن فی ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به، ليكون هو آلةً فی اكتساب الكمالات، فاذا فسد البدن، فسد ما لا حاجة للنّفس اليه فی وجودها، مع انّ العلّة المؤثرة فی وجود النّفس باقيةٌ، فيجبُ بقائها بعد فساد البدن.
و فيه نظرٌ، لانّ الجوهر العقلی الموجد للنفس، ان كانت علّةً تامةً لها، لزم قدمها لقدمه، و ان كانت علّةً فاعلية و توقف وجودها على حدوث البدن، فلم يتوقّف بقائُها على بقائه كالنّفس، و ان كانت مجرّدةً الّا انّها متعلّقةٌ بالبدن، لجاز ان يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفی، انتفت.
و الحاصلُ انّ البدن، ما كان موجوداً و كذا النّفس، ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن و النّفس، ثمّ ينعدم البدن، فلا يخلوا امّا ان يكون للبدن دخلٌ فی وجود النّفس او لا، فان لم يكن له مدخلٌ فی وجودها، فلم لم يوجد النّفس قبل البدن؟ و ان كان له مدخلٌ فی وجودها، فلم لا يجوزُ ان يكون له دخلٌ فی بقائها، حتّى اذا انعدم انعدمت؟
و اعلم، انّ ما ذكرنا من تقرير الاستدلال هيهُنا، هو ما ذكره الامام، و زاد الشّارحُ فی الاستدلال تجرّد النّفس عن المادّة فی كمالاتها الذّاتية، ای الكمالات العارضة لذاتها، كالصّور المفعولة. و ذلک مع كونه غير منطبق على المتن، مستدركٌ فی الاستدلال، فان المطلوب، ليس بقائها بعد الموت، و تجرّدها فی ذاتها كافٍ فی ذلک. و كذلک قوله: اشار بقوله الّتی هی موضوعٌ ما للصّور المعقولة، الى كمالاتها الذّاتية الباقية معها، فانّ احكام المذكورة، ليس الّا عدم انطباعها فی الجسم، فذكر ذلک الوصف ليس الّا ايماء، الى سبب هذا الحكم، و كذا قوله: على وجهٍ لا يلزمُ احتياجها فی وجودها و كمالاتها المذكورة الى الجسم، فان عدم الاحتياج فی الكمالات اليه، غيرُ مفهومٍ من كونها ذات آلة فی الجسم و هو ظاهرٌ، م.

بانّها غيرُ متعلّقة الوجود بشيءٍ غير مباديها الدّائمة الوجود على ما تبيّن فى النّمط الثّالث و غيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

و اشار بلفظة «لمّا»، الى ما ثبت فى النّمط الثّالث، من عدم انطباع النّفس فى الجسم، و بقوله: «الّتى هى موضوعةٌ ما للصّور المعقولة»، الى كمالاتها الذّاتيّة الباقيّة معها ببقائها الّتى، بها استدلّ على امتناع انطباعها فى الجسم، و بقوله: «بل انّما هى ذات آلة بالجسم»، الى كيفيّة ارتباطها بالجسم، على وجهٍ لا يلزمُ منه احتياجها فى وجودها و كمالاتها المذكورة اليه، ثمّ جعل قوله: «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرُّ جوهرها»، تالياً لما وضعهابعد لفظة «لمّا»، و اتمّ مقصوده بقوله: «بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»، و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامّة. فهذا، برهانٌ لمّى، هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابوالبركات البغدادى.

و اعلم انّ اسناده، حفظ العلاقة مع الجسم هيهُنا الى الجسم، ليس بمناقضٍ لاسناده حفظ المزاج[١] الّذى، هو سببُ العلاقة فى النّمط الثّالث، الى النّفس لانّ النّفس، كما كانت حافظة لها بالذّات، فالجسمُ حافظٌ ايضاً و لكن بالعرض و ذلك لانّ فساد المزاج المُقتضى لقطع العلاقة، انّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه و لذلك اسند استحالة البدن عن عن كونه آلة للنّفس، الى الجسم. و عدم تطرّق الفساد الى الشّىء ممّا من شانه ان يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلك الشّىء لكنّه حفظ بالعرض، ثمّ انّ الشيخ اكّد هذا المطلوب، بما اورده بعد هذا الفصل.

* تبصرةٌ[٢] *

١ - قوله: «ليس بمناقضٍ لاسناد حفظ المزاج»، ذكر فى النّمط الثّالث، انّ النّفس حافظة للمزاج و المزاجُ كيفيةٌ متشابهةٌ فى الجسم، فحفظ المزاج انّما يتمُّ بسبب الجسم، فيكون الجسم ايضاً حافظاً و لكن بالعرض، و ايضاً فساد المزاج، انّما يعرُضُ من جهة اختلال حال الجسم، فاستقامة حال الجسم، حفظٌ ما للمزاج و هذا هو الّذى ذكره الشّارح، م.

٢ - قوله: «تبصرةٌ»، التّبصرةُ جعل الشىء بصيراً، كما انّ التّنبيه، جعل النّائم يقظاناً و انّما عبّر عن هذا الفصل بـ«التّبصرة» و اشارةٌ الى انّ البحث المورد فيه، اوضح من الابحاث فى حال

التّنبيهات، لانّ ما ينسب الغافل منه الى العمى، يكون اوضح لا محالة، ممّا ينسب الغافل عنه الى النوم.

و انّما كان هذا البحث، اوضح من البحث التّنبيهى، لانّه بيان حال ذاته و ذلک اقرب و واضح بالنّسبة اليه من حال غيره. قال الامام: لمّا تبيّن بقاء النّفس بعد الموت، شرَعَ فى بيان تعقلّها لمعقولاتها، لانّ القابل للصّور المعقولة، جوهر النّفس و الفاعل لها هو الجوهر العقليّة و هُما موجودان بعد فساد البدن، و متى كان الفاعل و القابل موجودين، كما كانا من غير تغير اصلاً، وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلک العاقلة بعد الموت.

لكن، هيهُنا سؤال و هو ان يقال: هب، انّ القابل، هو النّفس و الفاعل هو العقل، لكن لم لا يجوزُ ان يكون تعلّق النّفس بالبدن شرطاً لقبول تلک الصّور عن العقل؟ فلدفع هذا السّؤال، ذكر الشيخ، ادلّةً على انّ النّفس فى تعقلّها غيرُ محتاجة الى شىءٍ من الالآت البدنية.

و قال الشّارح: قد سلف فى الفصل المتقدّم، انّ النّفس باقيةٌ بعد خراب البدن، فالآن كرّر ذلک و زاد عليه، انّ كمالاتها الذّاتية، باقيةٌ ايضاً، فانّ فقدان الالآت بعد حصول تلک الاتّصال بالعقل الفعّال، لا يضرّها فى بقائها و لا فى بقاء كمالاتها الذّاتية، امّا الاوّل، فلبقاء علّتها و وجوب بقاء المعلول ببقاء العلّة، و امّا الثّانى، فلوجود الفاعل و القابل. فكأنّ سائلاً يقول: هب، انّ «الفاعل» و «القابل»، موجودان، لكن لم لا يجوزُ ان كانت الالآت المفقودة، آلات لها و حينئذٍ يلزمُ من فقد الالآت انعدام الكمالات.

ـ اجاب بانّها ليست آلات لها، بل لغيرها، كما علمت فى النّمط الثّالث انّها تعقل بذاتها، ثمّ زاد فى الايضاح بايراد اربع حجج.

و اقول: بناء على عدم مضرّة فقدان الالآت على استفادة ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال يدُلّ على انّ المطلوب، ليس الّا بقاء التّعقّلات، ببقاء الفاعل و القابل، فانّ بقاء النّفس ليس منوطاً بملكة الاتّصال بالعقل الفعّال و انّما المنوط به بقاء التّعقّلات، فالفصل الاوّل فى بقاء النّفس، و الثّانى ليس الّا فى بقاء عاقلتها كما ذكره الامام.

و امّا خلط الشارح فى كُلّ من الفصلين، احدهما بالآخر، فغيرُ صوابٍ.

و فايدة هذا الاستشهاد، جودة الفاعليّة، امّا بحسب التمرنّ، او بحسب التّجربة، او بحسب القوّة. امّاالتّمرن، فكما انّ احس بشىء مراتب مُتكثرة، حصلٌ للحسّ هيئة تمرينة مدرک بسببها ذلک الجزئى و معانيه سريعاً، و امّا التّجربة، فكما اذا كان لشىءٍ واحدٍ جزئيات مُتعدّدة، و حصل

«اذا كانت النّفس النّاطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الالآت لانّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة، الّا و يعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقُوى الحسّ و الحركة، و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيراً ما تكون القوى الحسّيّة و الحركيّة فى طريق الانحلال.

و القوّة العقليّة، امّا ثابتةٌ، و امّا فى طريق النّموّ و الازدياد، و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجب ان لا يكون لها فعلٌ بنفسها. و ذلك لانّک علمت انّ استثناء عين التّالى، لا يُنتج. و أُزيدک بياناً، **فاقول:** انّ الشّيء قد يعرض له من غيره يشغله عن فعل نفسه، فليس ذلک دليلاً على انّه لا فعل له فى نفسه، و امّا اذا وجد و قد لا يشغله غيره، فلا يحتاج اليه، فدلّ على انّ له فعلاً بنفسه.»

اقول: التّبصرةُ جعل غير البصير ـ كالاعمى ـ بصيراً، و التّنبيه جعل غيرُ اليقظان ـ كالنّائم ـ يقظاناً، ففى تسمية هذا الفصل بـ«التّبصرة»، دون التّنبيه، تعريضٌ بانّ البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بـ«التنبيهات»، لانّ المبالغة عند حثّ الغافل عن ادراک الشّيء الحاضر امامه، انّما تكون فى نسبتِهِ الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم. و امّا كون هذا البحث اوضح من غيره، فلانّه يفيدُ استبصار

للحسّ بتلک الجزئيات شعور و تكرار حسّ، فكُلّ جزئيٍ هُنا عرض عليه كان اجود احساساً، به و امّا بحسب القوّة، فظاهرٌ لانّ القوّة كلّما تكون اقوى، يكون فعلها اجود.

فمُراد الشيخ بالكلال هيهُنا، الاخلال فى قوّة التّعقّل عند اختلال البدن، لا الاختلال فى الهيئات التّعقليّة التّمرينيّة و التّجربية، فانّه لم يختل فى سنّ الانحطاط، فالاستشهاد بقُوى الحسّ و الحركة، يدُلّ على ذلک، فانّ القوّة الحساسة، يختل فى سنّ الانحطاط، حيث لا يكون الشّيخ احد بصراً و سمعاً، و لا اختلال للهيئات الحسيّة بالتّمرن و التّجربة، فمعنى الكلام انّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لضعفت قدرة النّفس على التّعقّل عند ضعف الآلة، كما تضعّف قوّة الاحساس فى سنّ الانحطاط حيث يضعّف بصره و سمعه، لضعف البُنية. و ليس المُراد انّ تعقّلها لو كان بالآلة، لم يبق تجاربها و تمرّنها، فانّ الاحساس بالآلة و التّجارب و التّمرنات الحسيّة، باقيةٌ، م.

العاقل لذاته بذاته و ما عداهُ يفيدُ استبصاره بغيره.

فقوله: «اذا كانت النّفس النّاطقه، قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات»، تكرارٌ لما سلف فى الفصل المُتقدّم، مع مزيدِ فائدةٍ و هى انّ فقدان الآلات، بعد حصول ملكة الاتّصال للنّفس بالعقل الفعّال، لا يضُرُّها فى بقائها فى نفسها، و لا فى بقائها على كمالاتها الذّاتيّة المُستفادة من العقل الفعّال، فانّ الفاعل و القابل، لها موجودان معاً عند فقدان الآلات و الآلات المفقودة، ليست بآلات لها بل لغيرها، و قوله: «لانّها تعقل بذاتها كما علمت»، اشارةٌ الى ما مرّ فى النّمط الثّالث، من بيان كون النّفس عاقلة بذاتها، لا بالآلات البدنيّة. ثمّ انّ المُبالغة فى ايضاح ذلک، ليتّضح الفرق بين الكمالات الذّاتيّة الباقية مع النّفس و الكمالات الذّاتيّة الزّائلة عنها بعد المُفارقة.

فذكر على ذلک اربع حجج: واحدةٌ منها فى هذا الفصل و هى استثنائيّةٌ متّصلةٌ مقدّمها قوله: «و لو عقلت بآلتها»، و تاليها متّصلةٌ مقدمّها قوله: «و لو عقلت بآلتها» و تاليها متّصلة موجبة و هى قوله: «لكان لا يعرض للآلة كلال الّا و يعرض للقوّة كلال» و صورتها هكذا: لو كان تعقّل النّفس بآلات بدنيّة، لكان كلّما يعرض لتلک الآلات كلال يعرض لها فى تعقّلها كلال. و ذلک واضحٌ، فانّ اختلال الشّرط، يقتضى اختلال مشروطه.

قوله: «كما يعرُضُ لا محالة لقوى الحسّ و الحركة»، استشهاد انّ جودة الفاعليّة قد يكون بسبب التّمرّن الحاصل للفاعل، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة، و قد يكون بسبب التّجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفةٍ صدرت عنه، و قد يكون بسبب القوّة الّتى بها يكون اقتداره على الفعل، اتمّ اقتدارٍ.

و الانسان فى سنّ الانحطاط، يكون اجود تعقّلاً منه فى سنّ النّموّ بالوجوه الثّلاثة جميعاً، و يكون اجودُ احساساً بالوجهين الاوّلين، اعنى بسبب التّمرّن و التّجارب المُقتضية لاستثبات المحسوسات، دون الوجه الاخير، فانّه لا يكون احد سمعاً و لا بصراً. و المُرادُ هيهُنا، الفرق بين الامرين بهذا الوجه، فلذلک اورد الاستشهاد بالاحساس و التحرّک.

و قوله: «و لكن ليس تعرّض هذا الكلال»، استثناءٌ لنقيض التّالى و هو مُتّصلةٌ سالبة جزئيّةٌ، تقديره: و لكن ليس كلّما يعرض للآلات كلال، يعرض للنّفس فى تعقّلها كلال، بل قد تكلّ الآلات و لا تكلّ هى فى تعقّلها، بل امّا يثبت، و امّا يزيد و ينمو، كما فى سنّ

الانحطاط. و ايضاً كما يكون بعد توالى الافكار المؤدّية الى العلوم، فالّ الدّماغ يضعف بكثرة الحركات الفكريّة و النّفس تقوى لازياد كمالاتها.

و هذا الاستثناء، انتج المقدّم و هو انّ تعقّلها، ليس بآلات بدنيّة، و هيهُنا قد تمّت الحجّة، ثمّ انّ الشيخ اشتغل بنفى وهمٍ يُمكن ان يعرض هيهُنا(١) و هو ان يُقال: لو كان عدم كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها ليس بالآلة، لكان وجود كلالها فى تعقّلها مع كلال الآلة دالّاً على انّ تعقّلها بالآلة، فذكر انّ هذا، استثناءٌ لعين التّالى و هو غيرُ منتج.

ثمّ انّهُ زاد فى بيانه، بانّ وجود الفعل لشيءٍ فى صورةٍ معيّنة، يدُلّ على كونه فاعلاً مطلقاً، امّا عدمه فى صورةٍ معيّنة، فلا يدُلّ على كونه غير فاعل اصلاً.

قال الفاضل الشارح(٢) مُعترضاً على ذلك: يجوزُ ان يكون المُعتبر فى بقاء النّفس على

---

١ - قوله: «اشتغل بنفى وهمٍ يمكنُ ان يعرض هيهُنا»، و هو انّ الانسان فى آخر سنّ الشّيخوخة، قد يصيرُ خرفاً، فينقص عقله، فقد اختلّت قوّة التّعقل، لاختلال الآلة، فيكون التّعقل بالآلة.

والجوابُ، انّا قُلنا: لو كان التّعقل بالآلة، لاختلّ باختلال الآلة، فاستثناء نقيض التّالى، يُنتج نقيض المقدّم و انتم اشتثنيتُم عين التّالى و هو لا يُنتج اصلاً، ثمّ انّ الانسان فى آخر العمر، رُبما يمنع عن تعقّله، اشتغاله بتدبير البدن و استغراقه فيه و ذلک لا يدُلّ على ان لا تعقّل له فى نفسه.

و اعلم انّ الواهم، لا شکّ انّه معارضةٌ فى الدّليل المذكور و لعلّ الشّيخ قرّرها، بانّ تعقّل النّفس، لو كان بالآلة، لاختلّ قوّة التّعقل باختلال البدن، لكن قوّة التّعقل، يختلُّ فى آخر العمر، فيكون التّعقل بالآلة، و حينئذٍ يتوجّهُ ان يُجاب بانّ استثناء، عين التّالى لا ينتج، لكن قوله: و ليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة، كلال يجبُ ان لا يكون له فعل بنفسها، يدُلّ على انّ تقرير الوهم ان يقال: لو عرض لقوّة التّعقل اختلال الآلة، وجب ان يكون التّعقل بالآلة، لكن الملزوم حقٌّ كما فى آخر سنّ الانحطاط، فاللازم مثله. و حينئذٍ لا يتوجّهُ حلّه المذكور، بل وجهُه منع المُلازمة بناناً على انّ اختلال فعل فى صورة لا يدلّ على ان لا فعل له فى نفسه.

و تقرير كلام الشارح هيهُنا، ان يقال: حاصل كلامكم، انّ التّعقل، ليس بالآلة، لانّه لا يختل باختلال الآلة، فنحنُ نُعارضه و نقول: التّعقل بالآلة، لانّهُ يختلُّ باختلال الآلة، و من البيّن انّه لا يُمكن جوابها، لعدم استثناء عين التّالى، فهو شرحٌ لا يُطابق المتن، م.

٢ - قوله: «قال الفاضل الشارح»، اعتراضه انّا لا نُسلّم انّه لو كان تعقّل النّفس بالآلة، لزمه عن

کلال الآلة، کلال فی التّعقّل، و انّما یلزم ان لو لم یکن ما هو المعتبر فی کمال التّعقّل من الاعتدال باقیاً الی سنّ الانحطاط، و هو ممنوعٌ لجواز ان یکون المُعتبر فی بقاء التّعقّل، حدٌّ معیّنٌ من اعتدال الآلة و ذلک الحدّ، یکونُ باقیاً فی سنّ الانحطاط اختل التّعقّل و هذا کالقوّة الحیوانیة، اعنی قوّة الحّس و الحرکة فی الاعضاء، فانّها باقیةٌ من اوّل العمر الی آخره. و المعتبرُ فی بقائها من حدود الاعتدال، باقٍ و الزّیادة و النّقص انّما یردُ علی الزّاید و لورود النّقص علی ذلک الحدّ المعیّن، لا یبقی القوّة الحیوانیة.

ـ فان قیل: بقاءُ الحدّ المُعتبر من الاعتدال، لا یوجبُ الّا بقاء القوّة العقلیّة علی حالها، لکنّا نری انّها یزدادُ کمالها و قوّتها فی زمان الکهوله، فمن این حصل ذلک الکمال حال اختلال البدن، فانّ القوّة العاقلة و ان بقیت علی حالها، لکن لمّا اجتمع فی ذلک الزّمان علوم کثیرة، فلهذا صارت فی هذه الحال اکمل.

و الی هذا السّؤال و الجواب، اشار الشارح بقوله: ثمّ انّه حمل الازدیاد فی الکهول، الی آخره و محصّل هذا الاعتراض، نقضان تفصیلیٌ و اجمالی؛ امّا التّفصیلی، فهو منع المُلازمة و امّا الاجمالی، فهو ان یُقال: القوّة الجسمانیة الحیوانیة بدنیة، فلو لزم من کون القوّة العقلیّة بدنیة اختلالها باختلال البدن، لزم ایضاً من اختلال البدن، الختلال القوّة الحیوانیّة، ولیس کذلک لبقائها الی آخر العمر، و تقریرُ جواب الشارح، موقوفٌ عل مقدّمة و هی، انت قد سمعت انّ کمال النّوع، ما یحصل له بالفعل، ثمّ لا یخلو امّا أن لا یتمّ ذلک النّوع الّا به أو لا یکون کذلک و الاوّلُ هو الکمال الاوّل، کالقُوی و ما تترتّبُ من الکمالات علی الکمال الاوّل، هی الکمالات الثّانیة، اذا تقرّر هذا،

ـ فنقول: القوّة الحیوانیة، تُطلقُ علی الکمال الاوّل و هو القوّة الّتی تستعد الاعضاء للحسّ و الحرکة، و تارةً علی الکمال الثّانی، ای استعداد الحسّ و الحرکة، و حرکة النّبض و النّفس الی غیر ذلک ممّا یستندُ الی القوّة الحیوانیة، و الصّحة، اعنی اعتدال المزاج لها عرضٌ یتحدّدُ بطرفی افراط و تفریط. و مزاجُ البدن، یُمکن ان یکون علی حدودِ ذلک الاعتدال و بواسطة ذلک یزیدُ الاعتدال و ینقص، ای یکون علی حدٍّ اقرب الی الاعتدال الحقیقی من غیره، او ابعد.

و لا شکّ انّ الکمالات الثانیة، یزدادُ و ینقص، بحسب ازدیاد الاعتدال و تنقیصه بخلاف الکمال الاوّل، فانّه ثابتٌ لا یتغیّر، فلاجرم یکون شرطه من حدود الاعتدال ثابتاً، فان تغیّر الشّرط، یوجبُ تغیّر المشروط، فلا یعتبرُ فیه الّا الحدّ الواحد من الصّحة الّتی، لا یقبل الزّیادة و النّقصان.

كمال تعقّلها حدّاً معيّناً من الصحّة البدنيّة و هو باقٍ الى آخر الشّيخوخة، و يكون النّقصانُ الحاصل فى زمان الكهولة واقعاً فيما يزيدُ على ذلك المُعتبر بخلاف الحاصل فى آخر الشّيخوخة فانّه واقعٌ فى نفس ذلك المعتبر، و حينئذٍ يكون النّقصان الثّانى مخلّا دون

و امّا الكمالات الثّانية، فلمّا كانت تختلفُ بالزّيادة و النّقصان، بل يكون شرطها الصّحة القابلة للزّيادة و النّقصان، فالقوّةُ الحيوانية الّتى بها نقض الامام ان كان المُرادُ بها المعنى الاوّل، فليس النّقض وارداً، لانّ الكلام فى الكمالات الثّانية، و ان كان المُراد المعى الثّانى، فلا ورود ايضاً لانّ الكمالات الثّانية، تختلفُ باختلاف الالآت، كما ان آلات الحواسّ، اذا كانت فى الصّحة، كان ادراكاتها كما ينبغى، و ان كانت فى النّقصان كان ادراكاتها كذلک، هذا هو الجواب عن النّقض الاجمالى.

و امّا عن النّقض التّفصيلى، فاشار اليه بقوله: و ظاهرُ انّها لو كانت مقتضية، اى التّعقّلات كمالات ثانية و قد سبق انّ الكمالات الثّانية البدنية، تختلفُ باختلاف احوال البدن، فلو كانت التّعقّلات بالالآت البدنية، فكلّما كانت الالآت اعدل و اصحّ، كانت التّعقّلات اكثر و اقوى و يتناقصُ بحسب تناقص الاعتدال و ليس كذلک.

و لمّا كان هذا الجواب، مبنياً على مقدّمة مذكورةٍ فى جواب النّقض الاجمالى، فلهذا اخّره عنه الّا كان التّرتيب يقتضى تقديمه.

و امّا سؤال زيادة التّعقل فى زمان الكهولة، فظاهرُ الورود، لانّه لمّا اعتبر فى العقل حداً واحداً لا يتغيّر، فوجب ان لا يتغيّر التّعقل الى الزّيادة، كما وجب ان لا يتغيّر الى النّقصان. و امّا حمله على اجتماع العلوم، فغير واقع، لانّ الكلام فى زيادة التّعقل لا فى زيادة الهيئة، كما مرّ، هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و فيه نظرٌ، اما أولاً، فلانّ قوله: و الاوّل لا يحتملُ الزّيادة و النّقصان، ليس بشىءٍ، لانّ القوّة الحيوانية، عرضٌ قائمٌ بالروح الحيوانى و هو دائماً فى التّحلل و التّزايد، فيكون القوّة الحيوانية، كذلک بالضّرورة.

و امّا ثانياً، فلانّ النّقض، باق لانّه غاية ما فى جوابه، انّ الكلام فى الكمالات الثّانية، لا فى الكمالات الاولى، اى مباد الكمالات الثّانية، و هذا لا يدفع النّقض، فانّ للامام ان يقول: ما ذكرتُم فى الكمال الاوّل، قائمٌ فى الكمال الثّانى، فانّه لمّا جاز ان يكون المُعتبر فى الكمال الاوّل حداً واحداً، فلم لا يجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى؟.م.

الاوّل، كما انّ للصّحّة المُعتبرة فى بقاء القوّة الحيوانيّة، حدّاً ما، لا تبقى تلك القوّة بدونها و تبقى مع الازدياد و الانتقاص فيما ورائها. ثمّ انّه حمل الازدياد فى الكهول، على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم، فى ذلك السنّ، مع عدم الاختلال.

و **اقول**: القوّة الحيوانيّة، تقع بالاشتراك على الكمال الاوّل الّذى يكون به الحيوان حيواناً، و على الكمالات الثّانية الصّادرة عنه. و الاوّلُ امرٌ لا يحتمل الزّيادة و النّقصان بخلاف الثّانى، فالحدُّ المعيّن من الصحّة الّذى لا يزيدُ و لا ينقص معتبرٌ فى بقاء الاوّل، و امّا المُعتبر فى الثّانى، فالصحّةُ القابلة للازدياد و الانتقاص، و لذلك تزيدُ تلك الكمالات بازديادها و تنقصُ بانتقاصها، و ههُنا ليس الكلام فى الكمال الاوّل للنّفس العاقلة، بل فى كمالاتها الثّانية القابلة للازدياد و الانتقاص. و ظاهرُ انّها لو كانت مقتضية بالالآت المُختلفة الاحوال، لاختلفت باختلافها، كما اختلفت الكمالات الحيوانيّة، و ليس الامر كذلك. و امّا حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة، فغيرُ ما نحن فيه على ما مرّ.

هذا مع انّ الشيخ معترفُ بانّ هذِهِ الحجّة و الحجّة الّتى اوردها بعدها من الحجج الاقناعيّة فى هذا الباب، على ما ذكره فى سائرِ كُتبهِ، يعنى انّها تكون مقنعة للمُسترشدين و ان لم تكن مسكتةً للجاحدين، فانّ الاقناعات العلميّة تكون هكذا. لا على ما يستعملُ فى الخطابة[۱]، فانّها تُطلقُ هناك على كلّ ما يفيدُ ظنّاً ما، صادقاً كان او كاذباً، فهى بهذا الاعتبار تشملُ التّجربيّات و ما يجرى مجراها، ممّا يعدّ من اليقينيّات.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«تأمّل ايضاً انّ القُوى القائمة بالابدان، يكلّها تكرّر الافاعيل لا سيّما القويّة و

---

۱ - قوله: «لا على ما يستعمل فى الخطابة»، لمّا كان الاقناعى، قد يُطلق على الخطابة، ذكر ان المُراد من انّ كون هذه الحجّة، اقناعيةً ليس ذلك لانّ الخطابة لا تستعملُ فى الحكمة، بل المُراد منه حجة مركبة من مقدّمات، لا يحكم بها الّا المُسترشد الذى يلاحظُ تصوّراتها بعين التّحقيق و الانصاف و امّا المُجادل فرُبما يمكنه المنع. و الحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح، لا تتركّبُ الّا من اليقينيّات و يفيد اليقين، م.

خصوصاً اذا اتبعت فعلاً فعلاً على الفور، و كان الضّعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرّائحة الضّعيفة اثر القويّة.»

يُقال: خرجت فى اثر فلان ـ بكسر الهمزة ـ اى: فى اثره، و هذه حجّةٌ ثانية.

و تقريرها، انّ تكرّر الافاعيل و خصوصاً الافاعيل القويّة الشاقّة، تكلّ القوى البدنيّة باسرها، و يشهدُ بذلک التّجربة و القياس، امّا التّجربة فظاهرٌ، و امّا القياس، فلانّ تلک الافاعيل[1] لا تصدرُ عن قُواها الّا مع انفعال الموضوعات فى تلک القُوى کتأثّر الحواسّ عن المحسوسات فى المُدركة، و کتحرّک الاعضاء عند تحريک غيرها فى الحركة. و

---

١ – قوله: «و امّا القياس، فلانّ تلک الافاعيل»، اعلم انّ المُراد بالفعل فى هذه الفصول، ليس هذا التّأثير، بل هو اعمُّ منه، فکانه هو معناه الُلغوى، فانّهُ قد اطلق الفعل على الادراک و هو «انفعال»، لا «فعل». و تقرير الكلام هيهُنا: ان افعال القوى البدنية، لا تخلو من انفعال، امّا القُوى المُدركة فانّ فعلها الاحساس و هو التّأثر من المحسوسات، و امّا القُوى المُحرّكة، فلانّ تحريكها للغير، لا يتمّ الا بتحرّک الاعضاء و التّحرّک انفعالٌ، و الانفعالُ لا يكون الّا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المنفعل، فهو منه.

و امّا قوله: فان كان مُقتضى الطّبيعة، فهو جوابٌ عن سؤال مقدر و هو ان يُقال: كيف يكونُ الانفعال هيهُنا عن قاهرٍ يقهر المُنفعل، و الانفعالُ انّما هو من القُوى و القوى الحالّة فى الجسم، لا يكون قاهرةً له ضرورة انّ الحال فى الشّىء لا ينافيه؟

اجابَ بانّ تلک الافاعيل، و ان كانت مُقتضى القُوى، لكنّها، ليست مُقتضى طبيعة العناصر الّتى تلتئِمُ منها الموضوعات، كالانف و العين و الاُذُن و الجلد، فانّ العناصر، مقسورة على الاجتماع، فتكون منافية لاجتماعها و لمّا نافت اجتماعها، نافت وجود القوّة الّتى هى موقوفةٌ على الاجتماع فضلاً عن فعلها، فيكون بين القُوى و طبايع العناصر، تنازعٌ دائماً فيكون موجباً للوهن فى الموضوعات و القُوى أيضاً. و للضّعف العارض للقُوى، لا يدرک الرّايحة الضّعيفة بعد ادراک الرّايحة القوية، و الصّوتُ الضّعيف، بعد سماع الرّعد، و النّور الضّعيف بعد النّظر فى قرص الشّمس كانّ الحسّ، بطل بالضّعف و الوهن.

و اعلم انّ المدّعى الّذى قصد اثباته، هو ان تعقّل النّفس، ليس بالآلة، و اللازمُ من هذه الحجة، ليس الّا انّ النّفس ليست قوة بدنية، و من البيّن انّهُ لا يلزم منها ان تعقّلها ليس بالآلة، فما هو المطلوب، غير لازم، م.

الانفعال، لا يكون الّا عن قاهرٍ يقهرُ طبيعة المُنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه، و الفعل و ان كان مُقتضى طبيعة القوّة، لكنّه لا يكونُ مقتضى طبائع العناصر الّتى يتألّفُ موضوعات تلك القوى عنها، فتكون تلك الطّبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القُوى فى افعالها.

و التّنازع و التّقاوم، يقتضى الوهن فيهما جميعا، و رُبما يبلغ الكلال و الوهن حدّاً تعجز عنده القوّة عن فعلها، او تبطل كالعين، تضعف بعد مُشاهدة النّور الشّديد عن الابصار، او تعمى.

قوله : «و افعال القوّة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف.»

هذه القضيّة هى القياس، و كُبراه ما مرّ.

و تقريره ان يُقال: العاقلةُ قد لا يكلّها كثرة الافاعيل، و كلّ قوّة بدنيّة فدائماً يكلّها كثرة الافاعيل، فالعاقلة ليست ببدنيّة. و العاقلة و ان كانت تعقّلها مع انفعالٍ ما، لكنّها لا تضعف و لا بكلّ بالانفعال لبساطة جوهرهاو خلوّها عن التّقاوم المذكور، بخلاف البدنيّة، و انّما قال: «قد يكونُ كثيراً بخلاف ما وصف» و لم يقل: دائماً، لانّ العاقلة اذا كان تعقّلها بمُعاونةٍ من الفكرة الّتى هى قوّة بدنيّة، فقد تضعّف عن التعقّل لا لذاتها و لكن لضعف معاونها.

و الحاصلُ انّ تكرّر الافعال، يوهنُ القوى البدنيّة او يبطلها دائماً، و لا يُوهن العقليّة دائماً، بل رُبمّا يقويها و يشحذها فضلاً عن الابطال . و اعتراض الفاضل الشّارح بتجويز كون العاقلة مُخالفةٌ لسائر القُوى بالنّوع، مع كون الجميع بدنية، و حينئذٍ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال، دون البعض، ساقطٌ، لانّ القياس المذكور يأباه.

و امّا قوله: الخيال يدرك البُقّة بعد تخيّل الفيل، فاذن الحكم بانّ الضّعيف غير مشعور به، اثر القويّ ليس بكلّيّ، فليس بشىء، لانّهم لا يعنون بقوّة المحسوس كِبرَه، و لا بضعفه صِغرَه، بل يعنون بهما شدّة تأثيره فى الحساسّة و ضعفه.

* زيادةٌ تبصرةٍ *

«ما كان فعله بالآلة و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآلة، و لهذا فانّ القُوى الحسّاسة، لا تدرک آلاتها بوجه، و لا تُدرک ادراكاتها بوجه ،لانّها لا آلات لها الى آلاتها و ادراكاتها، و لا فعل لها الّا بآلاتها، و ليست القُوى العقليّة كذلک، فانّها تعقل كلّ شىء.»

اقول: هذه حجّة ثالثة[١]، و هى اوضح من المذكورتين قبلها، و هى مبنيّةٌ على قضيّةٍ واضحة، هى انّ كلّ فاعلٍ ليس له فعل الّا بتوسّط آلة، فلا فعل له فى شىءٍ لا يُمكن ان تتوسّط آلته بينه و بين ذلک الشّىء، و يتفرّعُ منه مقدّمةً، هى كبرى هذه الحجّة و هى قولنا: كُلّ مدرک بآلة جسمانيّة، فلا يُمكنه ان يدرک ذاته و لا آلتـه و لا ادراكـه، فـانّ الآلة الجسمانية، لا يُمكن ان تتوسّط بينه و بين هذه الامور، و صُغراها قولنا: العاقلةُ مدركةٌ بآلة جسمانيّة.

و اعتراض **الفاضل الشـارح**، على ذلک بتجويز تعلّق المُدركة الجسمانيّة بنفسها و بما

---

١ - قوله: «هذه حجّة ثالثة»، حاصلها انّ القوّة العاقلة تُدرک نفسها و ادراكاتها و آلاتها، و كُل قوّة لا تُدرک الّا بالآلة لا تدرک نفسها و لا آلاتها، لامتناع ان يتوسّط الآلة بين الشّىء و نفسه، و بين الشّىء و ادراكاته، و بينه و بين الآلة، يُنتج انّ القوّة العاقلة ليست لا تدرک الّل بالآلة.

و يُمكن ان يوجّه بقياس استثنائى، فيقال: لو كانت القوّه العاقلة، لا تدرک الّا بالآلة، لما عقلت نفسها و لا ادراكاتها و لا آلتها، لكنّها تعقل نفسها و ادراكاتها و جميع ما يظنّ به انّه آلتُها كالقلب و الدّماغ. قال الامام: هيهُنامطلوبان؛ احدُهما ان القوّة العاقلة غير جسمانية، و الآخر أنّ فعلها ليس يتوقّفُ على تعلّقها بالجسم. و الحجّة المذكورة، لا يفيد شيئاً منهما. امّا الاوّل، فلانّ من الجايز ان يكون القوّة العاقلة، عرضاً حالاً فى البدن، و يكون متعلّقاً بنفسه و بساير المعلومات، و يعنى بهذا التّعلّق النّسبة الخاصّة المسمّاة بالشّعور و الادراک، فلا يجبُ ان يكون القوّة العاقلة الّتى تعقل نفسها و آلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية.

و امّا الثّانى، فلانّا ان سلمنا انّ القوّة العاقلة مُجرّدة، لكن لم لا يجوزُ ان يكون شـرط امكـان اتّصافها بالعلوم و التّعقلات بالبدن؟ و ما ذكرتُموه لا يبطله.

و اقولُ: قد تبيّن ممّا مرّ، انّ الاوّل ليس بمطلوب هيهُنا، فانّ الكلام فى تجرّد النفس سبق فى النّمط الثالث، و امّا الثّانى، فالحجةُ ظاهرةُ الدّلالة عليه، غاية ما فى الباب انّها لا تدُلّ على انّ جميع التّعقلات، ليس بالآلة و هو غير مطلوب، و المطلوبُ ليس الّـا انّ تـعقلّها فـى الجـملة، بلاواسطة الآلة و قد دلّت الحجّة عليه .

و امّا الشارح اعرض عن السّؤال الثّانى، و اجاب عن الاوّل بانّ القوّة العاقلة، لو كانت جسمانية، لكان تعقلّها بواسطة الجسم دائماً ضرورة انّ وجودها، لمّا توقّف على الجسم، كان تعقّلها ايضاً موقوفاً عليه و قد ثبت انّ تعقلّها بلا واسطة الآلة، م.

عداها، مندفعٌ بما مرّ فی النّمط السّادس، من امتناع صدور الافعال عن القُوی الحالّة فی الاجسام، من غير توسّط تلک الاجسام.

و الشيخُ انّما تمثّل بالقُوی الحسّاسه الّتی لا يُمکن لها ان تدرک انفسها و لا آلاتها و لا ادراکاتها، لايضاح فساد الحکم علی القُوی الجسمانيّة المُدرکة بادراک کلّ شیء.

* زيادةُ تبصرةٍ *

«لو کانت القوّة العقليّة منطبعةً فی جسمٍ من قلبٍ او دماغ، لکانت دائمة التعقّل له، او کانت لا تتعقّله البتّة.»

و هذه حجّةٌ رابعة[1]، و هی اوضح الحُجج علی هذا المطلوب، و هی مبنيّةٌ علی

---

۱ - قوله: «و هذه حجةٌ رابعة»، قدّم الشارح لبيانها اربع مقدّمات، و ذکر فی المقدّمة الرّابعة اربعة اقسام، لاحاجة فی تلک الحجّة الّا علی قسمٍ واحدٍ منها و هو ان تعدّد اشخاص النّوع بحسب تعدّد المواد، فباقی الاقسام مستدرکة.

و امّا قوله: و ما يجری مجراها، فهی العوارض المادية، فانّ النّفوس بعد مُفارقتها عن الابدان، يبقی مع انّها متحدةٌ بالنّوع الّا انّها لما اکتسبت من البدن عوارض ماديّة، تتميزُ النّفوس بها، هکذا سمعته. فقلتُ: الدّليل علی وجوب تعدّد المواد و هو انّه يجبُ ان يکون ثمة شیءٌ يقبل تأثير الفاعلِ قائمٌ هيهُنا.

فقيل: لا تأثير هيهُنا، فانّه باق و الباقی لا يحتاجُ الی تجديدٍ مؤثر، و فيه نظرٌ ظاهرٌ لانّ مطلق التّأثير هو الّذی يحتاجُ الی قابل لا التّأثير علی الابتداء.

و الصّواب ان يُقال: المُراد المادّة الجسميّة و ما يجری مجراها المُجرّدات لاشخاص العلوم. ثمّ حرّر الحجّة بانّ القوّة العقلية، لو کانت حالة فی الجسم لکانت امّا دائمة التّعقل له او دائمةُ اللاتعقّل و التّالی باطل بقسميه، امّا بطلان التّالی، فلانّ الانسان يتعقّل اعضائه فی وقت دون وقت، و امّا بيان الشّرطية فلانّها علی ذلک التّقدير لو تعقلّت فی بعض الاوقات، کان تعقلّها لذلک الجسم، بحصول صورته و تلک الصّورةُ تکون فی ذلک الجسم، لانّ ادراک تلک القوّة بواسطة ذلک الجسم، فيکون آلة للادراک و للادراک بالآلة بحصول الصّورة فی الآلة، فيلزمُ اجتماع المثلين: احدهما ذلک الجسم، و الآخرُ صورة المعقولة، و هو محالٌ لاستحالة تعدّد الاشخاص النّوعية من غير تعدّد المواد. و هذا القدرُ کافٍ فی الاستدلال، لانّ الانقسام لمّا

انحصرت فى الثّلاثة على تقدير كون العلّة العقليّة جسمانيةً امّا ان يكون الجسم معلوماً دائماً، او غير معلوم دائماً، او معلوماً فى وقتٍ دون وقت، و لمّا بطل القسم الثّالث، كان احد القسمين لازماً لا محالة، و حينئذٍ يكون قول الشيخ: فاذن، هذه الصّورة الّتى بها يصيرُ القوّة المتعقّلة متعقّلةً لآلتها، الى قوله: او لا يحتمل التّعقل اصلاً، مستدركاً، لا دخلَ له فى الاستدلال، و لكن توجيهُ كلام الشيخ ليس ما ذكره، بل ان يقال: لو كانت القوّة العقلية، منطبعةً فى جسمٍ، كانت امّا دائمةُ التعقل، او دائمة اللاتعقّل له، لانّ القوّة العقلية، انّما يتعقلُ هذا الجسم، بحصول صورته لها، و امّا ان يكون تلك الصورة، هى عين الصّورة المُستمرة الحاصلة لها، او صورة أُخرى متجدّدة، لا سبيل الى الثّانى و الّا لزم اجتماع المثلين، فتعيّن ان يكون تعقّلها بحصول صورة ذلک الجسم المُستمرة لها، و حينئذٍ ان اوجب تعقّلها يكون دائم التعقل و الّا كانت دائمةُ اللاتعقل، لاستحالة تجدّد صورةٍ أُخرى.

هذا هو المُنطبق على متن الكتاب، و لا استدراک فيه اصلاً، و ليس المُراد بصورة الجسم الّا حقيقة المُتمثلة عند القوّة العاقلة و قد مرّ فى النّمط الثّالث انّ الادراک هو ان يكون حقيقةُ الشيء، متمثلةً عند المدرک، و تلک الحقيقة، هى نفسُ المدرک، ان كان المُدرک ذات المدرَک، او مُلاقياً له، ان كان خارجاً عن ذات المُدرَک فتلک الحقيقة المتمثّلة، هى صورة من المدرک، فليس الكلام الّا انّ تعقّل القوّة العاقلة، امّا بحسب الحقيقة المُستمرة الحصول لها، او بحسب صورةٍ أُخرى يحصُل لها.

و الثّانى، يستلزمُ حصول ماهيّتين لشيءٍ واحدٍ لها و هو محال، فاذن تعقّلها حصول ذلک الجسم لها، فان كفى فى تعقّلها، كانت دائمة التّعقل، و الّا كانت لا دائمة التّعقل، نعم فى قوله: فيكونُ قد حصل فى مادةٍ واحدةٍ مكنونة باعراض باعيانها صورتان لشيءٍ واحد، شکٌّ فانّ المُتعقل هيهُنا، امّا الجسمُ بصورتِه، او مادّته، فان كان المتعقّلُ الجسم، لم يلزم ان يكون صورتان فى مادّةٍ واحدةٍ بل اللازم حصول الصّورة العقليّة من الجسم فى الجسم، و ان كان المُتعقّل الصّورة، لم يستقم قوله: فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المُتعقّل من مادّته موجوداً فى مادّته، و لا قوله: و هى غيرُ الصّورة الّتى لم يزل فى مادّته لمادّته بالعدد.

و ان كان المُتعقّلُ، المادة، فلا يلزمُ الّا حصول صورةُ المادّة فى المادة و لا يلزمُ حصول صورتين فى مادةٍ ما. و يُمكن ان يُجاب عنه، بانّ المتعقّل هيهُنا الجسم و المُراد من اجتماع صورتين فى مادةٍواحدةٍ، حصول صورتها اعنى الصّورة العقلية و الصورة المُتعقّله للجسم بمادةٍ واحدة، و هو

مقدّمات:

احديها، انّ الادراک انّما يكون بمُقارنة صورة المدرک للمدرک.

و الثانية، انّ المدرک، ان كان مدركاً بذاته، كانت المُقارنة بحصول الصّورة فى ذاته، و ان كان مُدركاً بآلة، كانت بحصولها فى آلته. و هذان ممّا مرّ بيانهما فى النّمط الثّالث.

و الثالثة، انّ الامور الجسمانيّة، لا يُمكن ان تكون فاعلة الّا بواسطة اجسامها الّتى هى موضوعاتها، فاذن تلک الاجسام آلاتها فى افعالها، و هذا ممّا مرّ بيانه فى النّمط السّادس.

و الرابعة، انّ الامور المُتّحدة فى الماهيّة، لا تتغايرُ الّا بسبب اقترانها بامورٍ مُتغايرة، امّا ماديّة كتغايُر الاشخاص المُتّفقة بالنّوع، او غير ماديّة، كتغاير الانواع المتّفقة بالجنس، او بسبب اقتران البعض بشىءٍ و تجرّد البعض عنه، و ذلک الشّىء امّا ماديٌّ و هو كتغاير الانسان الجزئىّ للانسان من حيث هو طبيعة، او غير ماديٍّ، كتغاير الانسان الكلّى للانسان من حيث هو طبيعة. و يتبيّن من ذلک، امتناع تغاُير الاشخاص المُتّفقة بالنّوع من غيرِ تغاير المواد و ما يجرى مجراها، على ما تبيّن فى النّمط الرّابع.

و اذ قد تقدّم هذا، فنقول: هذه الحجّة، استثنائيّةٌ مؤلّفةٌ من حمليّةٍ و مُنفصلة. و هى، هو قولنا: لو كانت القُوّة العاقلة، منطبعةٌ فى جسم، لكانت هى امّا دائمةُ التعقّل لذلک الجسم، او غيرُ متعقّلة له فى وقت من الاوقات، و اللزومُ انّما يتبيّنُ بابطال قسم آخر تصيرُ به

محالٌ، لانّه لابُدّ فى تعدّد الاشخاص من تعدّد المواد، لكن فى العبارة مساهلةٌ.

و فيه نظر، لانّ الجسم الخارجى، كما اشتمل على المادّة الخارجة، كذلک صورته العقليّة مشتملةٌ على المادة، فيكون تعدّد الشّخصين بحسب تعدّد المادّتين، و لو حملنا التّعقل على الصّورة الجسميّة، حتّى تكون التّعقل من مادّته، و الصّورة الّتى فى المادة، هى الجسمية، لانّها مأخوذةٌ من المادّة و صورة المادة، اندفع النّظر، و يظهرُ لزوم حصول صورتين فى مادّةٍ واحدةٍ، لكن لا يتبيّنُ لزوم احد الامرين؛ امّا دوام تعقّل الجسم الّذى هو محل القوّة العاقلة، او دوام لا تعقّله، الّلهم الّا بغايةٍ اُخرى.

ـ لا يقال: اللازمُ من هذه الحجّة، ليس الّا انّ القوّة العاقلة، غيرُ جسمانيةٍ و الظّاهر انّ تعقّلَها ليس بالآلة و هو غيرُ لازمٍ.

ـ لانّا نقول: الحجّةُ مطّردةٌ فيه ايضاً: لانّ النّفس لو لم تعقّل الّا بالآلة، كانت امّا دائمةُ التّعقل لها، او دائمة اللاتعقل لها، الى آخر الحجّة، م.

المُنفصلة حقيقيّة و هو ان يكون تعقّل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت، فالشيخُ ابطل هذا القسم، بياناً لملازمة المتّصلة المذكورة.

قوله : «لانها انّما تتعقّلُ بحصول صورة المتعقّل لها.»

و هذه اشارةٌ الى المقدّمتا لاولى الّتى، ذكرناها و انّما اوردها، لانّ القسم الفاسد من المُنفصلة، انّما يبيّن فسادها بها.

و قوله : «فان استأنفت تعقّلاً بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقّل بعد ما لم يكن لها.»

متصّلةٌ أُخريٍ وضع فى مقدّمها القسم الفاسد و هو تجدّد التعقّل، و فى تاليها تجدّد الصّورة اللازم، لتجدّد التعقّل.

و قوله : «و لانّها ماديّة.»

اشارةٌ الى المُقدّمة الثّالثة و هى كونُ المادّة آلة للمُدركة الماديّة.

و قوله : «فيلزمُ ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقّل من مادّته ايضاً.»

اشارةٌ الى المقدّمة الثّانية.

و قوله : «و لانّ حصوله متجدّدٌ فهو غير الصّورة الّتى لم تزل له فى مادّته لمادّته بالعدد.»

اشارةٌ الى تغاير الصّورتين، اعنى صورتى الآلة المُتجدّدة عند التّعقّل و المستمرّة الوجود حالتى؛ التعقّل و عدمه. و هذا التّغاير، لازمٌ للتّالى المذكور.

و قوله : «فيكونُ قد حصل فى مادّةٍ واحدةٍ مكنوفةٍ باعراض باعيانها صورتان لشىء واحدٍ معاً.»

اشارةٌ الى المُقدّمة الرّابعة، و انّما قيّد المادّة باكتناف اعراض باعيانها، لانّ الاعراض

المُختلفة، قد تكونُ مقتضیة لتغایر المادّة.

و قوله : «و قد سبق بیان فساد هذا.»
اشارةٌ الی [ما] مرّ فی النّمط الرابع، و عند ذلک ظهر فسادُ التّالی المُقتضی لفساد المُقدّم و هو فرض استئناف تعقّل الآلة، فظهر من ذلک انّ العاقلة، انّما کانت عاقلة بالصّورة المُستمرّة الوجود معها و هو المُراد من قوله:
«فاذن، هذه الصّورة الّتی بها تصیرُ القوّة المُتعقّلة متعقّلةً لآلتها، تکون الصّورة الّتی للشّیء الّذی فیه القوّة المُتعقّلة.»

و قوله : «و القوّة المُتعقّلة مُقارنةٌ لها دائماً.»
اشارةٌ الی معیّتهما فی جمیع الاوقات.

و قوله: «فامّا ان تکون تلک المقارنة، توجبُ التّعقّل دائماً او لا یحتمل التعقّل اصلاً.»
انتاجٌ لاستلزام مقدّم المُتّصلة الاُولی للمُنفصلة المذکورة الّتی هی تالی تلک المتّصلة.

و قوله : «و لیس و لا واحدٌ من الامرین بصحیح.»
استثناءٌ لنقیض التّالی، بفسادِ قسمی المُنفصلة معاً، لانّ الحقّ، کون الانسان متعقّلاً لاعضائه، فی وقت دون وقت، فاذن المُقدّم و هو کون العاقلة منطبعة فی جسم باطل، و هو المطلوب.
و الفاضل الشارح، اعاد الاعتراض[1] علی المُقدّمات المذکورة فی هذا الموضع، فمنها،

---

۱ – قوله: «و اعاد الاعتراض»، تقریره: انّا لا نُسلّم انّ القوّة الجسمانیة، لو تعقّلت الجسم، یلزمُ اجتماع صورتین مُتماثلتین، و انّما یلزمُ لو کانت الصّورة العقلیة، مساویةً فی تمام الماهیّة للامر الخارجی و لیس کذلک، فانّ الصّورة العقلیة، عرضٌ قائمٌ بالنّفس، و الامرُ الخارجی، جوهرٌ قائمٌ بذاته و من المحال، المُساواة فی تمام الماهیة بین الجوهر و العرض، هذا توجیهُ کلامه، و امّا حدیث المُناسبة، فقیاسٌ فقهیٌّ.

قوله على المقدّمة الاولى: المعقول من السّماء ليس بمسا و للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهيّة، و الّا لجاز ان يكون السّواد مثل البياض، فى تمام الماهيّة، لانّ المُناسبة بين المعقول من السّماء الّذى هو عرض غير محسوس حالّ فى محلّ كذلک و بين السّماء الموجودة الّتى هى جوهرٌ محسوسٌ موجودٌ فى الخارجِ محيطٌ بالارض.

و انّا اعود ايضاً، **فاقول**: انّ ماهيّة الشّىء، هى ما يحصل فى العقل من ذلک الشّىء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، و لذلک اشتقّت لفظة «الماهيّة»، من لفظة ما هو، فانّ الجواب عنها يكون بها، و لمّا كان ذلک، كذلک كان معنى قول القائل: المعقول من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى الخارج هو انّ السّماء المعقولة المجرّدة عن اللواحق ليست بمساوية للسّماء المحسوسة المُقارنة ايّاها، و حينئذٍ ان اراد بعدم المُساواة التّجرّدة عن اللاتجرّد، كان صادقاً، و ان اراد به انّ مفهوم السّماء نفسه ليس بمشترک بين المجرّدة

و تحرير جواب الشارح: انّ ماهية الشّىء، هو صورته العقليّة المجرّدة عن اللواحق الخارجية، فالصّورة العقلية، مجردةٌ و الخارجية مقارنة.

فقوله: المعقول من السماء، ليس بمساوٍ لها، ان اراد به هذا الافتراقُ بينهما بالتّجرد و المُقارنة فهو كذلک الّا انّه لا يبقى تماثلهما، و ان اراد به عدم اشتراكهما فى مفهوم السّماء و هى حقيقةُ الّتى السّماء بها هى، فليس كذلک لانّ المعقول من السّماء، لو لم يكن نفس السّماء، لم يكن المعقول هو السّماء، بل غيره.

و الحاقُ السّواد و البياض بهما، غيرُ صحيحٍ، فانّهما نوعان متضادّان تحت جنسين، و السّماء المعقولة و المحسوسة، فردان من نوعٍ واحد، و لا شکّ انّ المُناسبة بينهما، اتمّ و اقوى.

ـ و اما قوله: على انّ السّماء المعقولة، جوابُ سؤالٍ يُمكن ان يورد و يُقال: الصّورة المعقولة من السّماء، لو كانت ماهيّة السّماء، لكان العرض ماهية الجوهر و انّه محالٌ.

ـ فاجاب بانّ المعقول من السماء، له اعتباران؛ أحدهما، انّه قائمٌ بالنّفس، و الآخرُ انّه صورةٌ مطابقةٌ للسماء، فبالاعتبار الاوّل عرضٌ، و بالاعتبار الثّانى ماهيّة السّماء.

و الحقُّ فى الجواب: ان الجوهريّة والعرضية، بحسب الوجود الخارجى، فانّ الجوهر، كما تقرّره ما لو وجد فى الخارج، كان لا فى موضوع و كذلک العرض مالو وجد فى الخارج، كان فى موضوع فصورة السّماء و ان كانت قائمةٌ بالنّفس الّا انّها بحيث لو وجدت فى الخارج، كانت لا فى موضوع، فيكون جوهراً لا عرضاً، و لهذا صرّح القوم بانّ صور الجواهر، جواهر، م.

و المُقارنة كان ذلك كاذباً، فاذن زاد و قال: المعقولُ من السّماء، ليس بمساوٍ للسّماء الموجودة فى تمام الماهيّة، كما قال هذا الفاضل:

كان معناهُ انّ المعقول من السّماء ليس بمساوٍ للسماء الموجودة فى تمام المعقوليّة، اى ليس بمساوٍ لها حال كونها معقولة، فهذا هذيانٌ كما تسمعه، فانّ المعقول من السّماء نفس ماهيّة السّماء الموجودة فضلاً عن المُساواة، و امّا كون السّواد غير مساوٍ للبياض فى تمام المعقوليّة فظاهرٌ، و ظاهر انّ المُناسبة بين الموضعين غير صحيحة فانّ الفرق بين السّماء المعقولة و المحسوسة بكون احدهما عرضاً فى محلّ مجرّد غير محسوس و الآخر جوهراً محسوساً لا فى محلّ فرق بين الطّبيعة النّوعيّة المُحصّلة المأخوذة تارةً مع عوارض، و تارةً مع مُقابلاتها، و الفرق بين السّواد و البياض فرق بين الطّبيعة الجنسيّة الغير المُحصّلة المأخوذة تارةً مع فصلٍ يقوّمها نوعاً، و تارةً مع فصل آخر، يقوّمها نوعاً مضادّاً للاوّل، على انّ السّماء المعقولة، اذا اُخذت من حيثُ هى عرضٌ قائمٌ بنفس ما لم يكن ماهيّة للسّماء انّما يكون ماهيّةٌ لها من حيث هى تكون صورة، حصلت فى العقل مطابقة لها.

و منها قوله: لا يلزمُ من كون العاقلة[1] متعقّلةً لمحلّها بصورة مُساوية لمحلّها اجتماع صورتين مُتماثلتين فى محلّها لانّ احدهما حالّة فى العاقلة، و الاُخرى محلّ لها.

والجوابُ عن بعد ما مرّ: انّ العاقلة لو كانت محلّاً لصورة من غير ان تحلّ تلك الصّورة فى محلّها كانت ذات فعل من غير مُشاركة المحلّ، و لّما كان كلّ فاعل جسمانىّ فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ فى المُقدّمة الثّالثة كان كُلّ فاعل من غيرُ مشاركة الجسم، فهو غير

---

۱ - قوله :«و منها قوله لا يلزم من كون العاقلة»، اى لئن سلّمنا انّه يلزمُ من تعلّق القوّة الجسمانيّة محلّها اجتماع المثلين و لكن لا نُسلّم انّ اجتماع المثلين محالٌ، و انّما يكون محالاً لو لم يكن احدهما ممتازاً عن الآخر، فانّ احدهما حال فى القوّة، و الآخر محلٌّ لها.
اجاب الشّارح اولاً بما مرّ و هو انّ الصّورة، لابُدّ ان يكون حالة فى محل القوّة العاقلة، لانّ محلّها آلة لادراكها، و ثانياًبانّ الصّورة لو كانت حلة فى العاقلة، فان لم يكن حالة فى محلّها، لم يكن العاقلة بمشاركة المحل، و كُلّ قوّة جسمانية، فاعلة بمشاركة المحلّ، فالعاقلةُ لا تكون جسمانية، و ان حلّت فى محلّها اجتمع تفصيل من غيرفرق
و هذا الجوابُ فى الحقيقة تفصيلٌ لما مرّ، م.

جسمانيّ، فاذن العاقلةُ ليست بجسمانيّة، و لو كانت محلّاً لصورة حلّت فى محلّها، عاد المحال المذكور.

ـ فان قيل: الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهُما حالّة فى العاقلة و فى محلّها معاً[1] و الأُخرى حالّة فى محلّها فقط.

ـ قلنا: هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما على ما مرّ، و اقتران الشّىء بـاحد الشّـيئين

---

١ - قوله: «الفرقُ بين الصّورتين باقٍ لانّ احديهما فى الحقيقة حالة فى العاقلة و فـى مـحلّها معاً»، لقايلٍ ان يقول: هذا الفرضُ ممتنعٌ، لانّ الصّور لو كانت حالة فى القوّة العاقلة و فى محلّها يلزمُ ان يكون الشّىء الواحد حالاً فى محلّين مختلفين و انّه محال.

و يُمكن ان يُجاب بانّ المُراد بالحلول الاقتران، و اذا كان الصّورة العقليّة مقارنة لاحد المُقارنين، اعنى القوّة العاقلة و محلّها كانت مقارنة لمحلّها و هو المقارن الآخر، فتكون مقارنة لهما معاً، لكن هيهُنا شىءٌ آخر و هو انّ الصّورة الأُخرى، ليست حالة فى محلّ القوّة العاقلة، بل هى محلّها على ما ذكرهُ الامام.

و تقرير جواب الشارح: انّ هذا النّوع من الحلول، اقترانٌ ما، فيكون الصّورة الأُخرى لما كانت مقارنة لمحلّ القوّة العاقلة، كانت مقارنة للقوّة العاقلة، كما انّ الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و لمحلّها، فلا فرق ايضاً اذا كانت الصّورة العقليّة مُقارنة للقوّة العاقلة و هى مُقارنة لمحل الصّورة الأُخرى و مقارن المقارن، مقارنٌ، فيجتمع الصّورتان فى محلٍّ واحد، و انّه محال.

و هذا الكلام، يصلح ان يكون جواباً من الابتداء، لسؤال الامام، بان يُقال: لو كانت الصّورة العقلية حالة فى القوّة العاقلة و هى فى محلّها و الحالُ فى الحال، حالٌ بالضّرورة، يلزم اجتماع صورتين مُتماثلتين فى مادةٍ واحدةٍ و انّه محال.

و نحن نقول: لمّا كانت الصّورة الأُخرى محلّ القوّة العاقلة، لم يلزم هيهُنا الّا اجتماع مُتماثلين، و هو حلول الصّورة المعقولة من الجسم فى الجسم، لا حلولهما فى المادّة، و المحال هذا لا ذاک.

ـ فان قيل: الامتيازُ بينهما، ليس بحسب الماهية و لا بحسب لوازمها، ضرورة انّ الاتّحاد فـى الملزوم، ملزومُ الاتّحاد فى اللوازم، و لا بحسب العوارض، فانّ كُلّ عارضٍ يعرُضُ لاحدهما، يكونُ نسبة الآخر اليه، كنسبته اليه، و اذ لا تمايز بينهما، فلا اثنينيّة.

ـ فنقول: نسبةُ العارض الى المحلّ، مقارنةُ الحالّ للمحلّ، و نسبتُهُ الى الصّورة العقلية، مقارنة احد الحالين فى محل الآخر، فظهر التّمايز، م.

المُتقارنین دون الآخر غیر معقول، و مع ذلک فالمُحال المذکور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتین متّحدتی الماهیّة فی محلٍّ واحدٍ.

و منها قوله: الجسمُ قد یحلّ فیه اعراض، و لا شکّ انّ وجوداتها الزّائدة علی ماهیّاتها مُتماثلة و حالّة فی الجسم و یلزمُ من ذلک اجتماع المثلین.

والجواب: انّ الوجود، لیس بعرض حالّ فی محلّ، و وجودات الاعراض، لیست بمُتماثلة، بل هی مُتخالفة بالحقائق و مُتشارکة فی لازم واحدٍ هو الموجودُ المُشترک المقول بالتّشکیک علیها و علی غیرها، و هذه الاعتراضات و امثالها، متولّدةٌ من الاصول الفاسدة الّتی سبق ذکرها.

و منها قوله: هذه الحجّة، بعینها تقتضی، امّا کون النّفس عالمة بصفاتها و لوازمها ابداً، او غیر عالمة بشیءٍ منها فی وقت من الاوقات، ذلک لبیانکم الّذی ذکرتُمُوه بعینه، و الجواب: انّ الصّفات و اللوازم، منقسمةٌ الی ما یجبُ لها، ککونها مجرّدة عن المادّة و غیر موجودة فی الموضوع.

و النّفس مُدرکة للصّنف الاوّل دائماً[۱]، کما کانت مدرکةً لذاتها دائماً، و لیست

۱ - قوله: «و النّفس مدرکة للصّنف الاوّل دائماً الی آخره»، هیهُنا سؤالان: احدهما، انّه لو وجب العلم بصفات النّفس ما دامت حاصلة لها، لزم من العلم بالشّیء العلم بالعلم، لانّ العلم بالشّیء، صفةٌ حاصلةٌ له، و التّقدیرُ انّ انّ صفات النّفس معلومةٌ لها ما دامت حاصلةٌ لها، ثمّ انّ العلم بالعلم، صفةٌ حاصلةٌ للنّفس فهو معلومٌ ایضاً و هلمّ جراً حتّی یلزمُ من العلم بالشیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، و ذلک لانّه لو کان امراً زایداً، لکان مساویاً له فیلزم اجتماعُ مثلین فی محلٍّ واحدٍ و هو محال. و توضیحُهُ انّ العلم بالشّیء، صورته العقلیّة، فلو کان العلم بها، بحسب حصول صورةٍ اُخری لها و الصّورة العلمیّة، مساویةٌ للمعلوم فی الحقیقة، فیلزمُ اجتماع صورتین مُتماثلتین فی النّفس.

و بهذا البیان، تبیّن انّ العلم بالنّفس او بغیرها ممّا لا یُباینها، لیس امراً زایداً علیها، فلا یلزم من العلم بها، العلم بالعلم بها، فضلاً عن علوم غیرُ متناهیة.

ـ لا یقال: هب، انّه لا یلزمُ من العلم بالشّیء، حصول علوم غیرُ متناهیة، الّا انّه یلزم علی ذلک التّقدیر من العلم بالشیء، العلم بالعلم به، و من المعلوم بالضّرورة، انّه رُبما علّمنا شیئاً و غفلنا عن العلم به.

بمدركة للصّنف الثّانى الّا حالة المُقايسة لفقدان الشّرط فى غير تلك الحالة.

* تكملةٌ لهذه الاشارات *

«فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا، له ان يعقل بذاته.»

لمّا فرغ من اقامة الحجّة على كون النّفس عاقلةٍ بذاتها، عاد الى اكمال الكلام فى بقائها، على كمالاتها الذّاتيّة بعد مُفارقة البدن. و لذلک وسم الفصل بتكملة الفصول المُتقدّمة و جعل قوله: «فاعلم من هذا انّ الجوهر العاقل منّا له ان يعقل بذاته»، نتيجة للحُجج المذكورة.

قوله : «و لانّه اصلٌ، فلن يكون مركّباً من قوّة قابلةٍ للفساد، مقارنة لقوّة الثّبات، فان اخذت لا على انّها اصلٌ، بل كالمركّب من شیءٍ كالهيولى، و شیءٌ كالصّورة، عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية.»

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النّفس(١) و يُريد بالاصل كلّ بسيط غير حالٍّ فى شیءٍ من شأنه ان يوجد فيه اعراضٌ و صور، ان يزول عنه تلک الاعراض و الصّور و هو باقٍ فى الحالتين، فهو اصلٌ بالقياس اليهما.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كُلّ موجودٍ يبقى زماناً و يكون من شأنه ان يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل و فاسداً بالقوّة، و فعل البقاء غير قوّة الفساد و الّا لكان كلّ باقٍ ممكنُ

ـ لانّا نقول: الذّهول عن التّصديق بالعلم، لا عن تصوّره و الكلام فيه.

الثّانى، انّ كثيراً من لوازم النّفس، لا يدومُ استحضاره، و اُجيب بانّ الدّايم، هو العلم بها لا ملاحظتها و العلمُ بالعلم بها. و فيه نظرٌ، لانّا نعلم بالضّرورة انّه لا يدوم علمنا بالقدرة و الشّجاعة و السّخاوة الى غيرذلک من صفات النّفس،م.

١ – قوله: «هذا ابتداءُ احتجاجه على بقاء النّفس»، اقول: بعد الفراغ عن بيان بقاء النّفس بعد موت البدن و بقاء تعقّلها لمعقولاتها، عاد الى بيان المطلوب الاوّل، بحُجةٍ اُخرى و ليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه، كما صرّح به الامام و لهذا سُمّى الفصل بالتّكملة، م.

الفساد باقياً، فاذن هُما لامرين مُختلفين[۱] و الاصل لا يُمكن ان يكون مشتملاً على شيئينِ مختلفين، اذ هو بسيط، فالنّفس ان كانت اصلاً[۲]، فلن تكون مركّبة من قوّة قابلة

---

۱ - قوله: «فاذن، هما لامرين مُختلفين»، هيهُنا شيئان: الاوّل، انّ قوّة الفساد مُغايرةٌ للبقاء بالفعل، لانّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كُلّ باق فاسداً بالقوّة، و بالعكس، و ليس كذلک. الثّانى، انّ قوّة الفساد و فعليةُ البقاء، لامرين مُختلفين، اى موضوع قوّة الفساد، غير موضوع البقاء، حتّى لا يُمكن عروضها لشيءٍ واحد، و لم يذكر عليه دليلاً. و ربُما يستدلّ عليه بانّ محلّ قوة الفساد، هو بعينه موصوفٌ بالفساد، و لا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفٌ بالفساد، لانّ الباقى، لو قبل الفساد و القابل، يجتمع مع المقبول، للزم اجتماع الباقى مع الفساد و هو محالٌ.

و الحاصلُ انّ الباقى، لا يبقى مع الفساد، و الموصوفُ بالفساد، يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقى موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد. و فيه نظرٌ، لانّا لا نُسلّم ان الباقى لو قبل الفساد، لاجتمع معه، فانّ معنى قبول الشّيء العدم او الفساد، ليس انّ ذلک الشيء، يتحقّقُ و يحلّ فيه الفساد، بل معناهُ انّه يتقدّمُ فى الخارج و اذا حصل فى العقل و تصوّر العقل العدم الخارجى، كان العدم الخارجى، قائماً به فى العقل، و امّا فى الخارج، فليس هُناک شيءُ و قبول عدم، م.

۲ - قوله: «فالنّفسُ ان كانت اصلاً»، لا يخلو امّا ان يكون النّفس بسيطاً غير حال، فلا يُمكن قبول الفساد، لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و امّا ان يكون حالّة و مركبة، لا سبيل الى الاوّل لما ثبت انّ النّفس ليست منطبعة فى شيء.

ـ لا يُقال: الثّابتُ بالدّلائل السّافة، انّها ليست قوّة حالة فى الجسم، و هذا لا يستلزمُ انّها لا يكون حالة فى شيءٍ اصلاً، لم يجوز ان تكون حالة فى مفارق؟

ـ لانّا نقول: قيامُ النّفس بالذّات: من الضّروريات لا يُمكن منعه و لو كانت مركبة، فامّا ان يكون مركبة من بسايط كلّها غير حالّة، او يكون شيئاً منها حالّاً كالصّورة و الآخرُ محلّاً كالهيولى، و اياً ما كان، يوجد بسيطاً غير حال. و البسيطُ الغير الحال، ليس بقابل للفساد، فلا يكون النّفس قابلةً للفساد، و انّما تكون كذلک، لو كان البسيط الحال هو النفس، و ليس كذلک، بل المفروض انّه جزء النّفس.

و غاية ما فى الباب، انّ جُزء النّفس، لا يقبل الفساد، و لا يلزمُ منه ان لا يقبل النّفس الفساد، لجواز انعدام الجزء الآخر.

للفساد و مقارنة لقوّة الثّبات، و ان لم تكن اصلاً، ای لم تکن بسیطاً غیر حالّ کان امّا مرکّباً، و امّا حالّاً، و الثانی باطلٌ لما مرّ.

و المُرکّبُ، یکون مرکّباً من بسائط غیر حالّة، امّابعضُها کالمادّة من الجسم، و امّا کلّها. و علی التّقدیرین، فالبسیطُ الغیر الحالّ، اعنی الاصل موجودٌ فی المرکّب و هو غیر مرکّب من قوّة الفساد و وجود الثّبات.

قوله : «و الاعراض وجودُها فی موضوعاتها، فقوّة فسادها و حدوثها هی فی موضوعاتها، فلم یجتمع ترکیب.»

هذا جوابٌ عن سؤال و هو ان یُقال: کثیرٌ من الاعراض و الصّور، تکون باقیة ممکنة الفساد مع بساطتها، فهلّا کانت النّفس کذلک؟

فاجاب بانّ قوّة فساد امثالها، انّما تکونُ فی موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلک لا

ـ لا یقال: نحن نقول من الابتداء، النّفس لابُدّ ان یکون بسیطة غیر حالّة و الّا کانت امّا حالّةً او مرکّبة، و هما باطلان. امّا الاوّل، فظاهرٌ، و امّا الثّانی، فلانّهُ یلزم وجود بسیط غیر حالّ من اجزائه، فیکون قائماً بذاته، مجرداً غیر جسم و لا جسمانی، عاقلاً لذاته و لغیره، متعلّقاً بالبدن، فهو النّفس، و قد کان جزاناً للنّفس، هذا خلفٌ.

ـ لانّا نقول: لا نُسلّم انّه یلزمُ من کونه بسیطاً غیر حالّة، ان یکون قائما بذاته، لم لا یجوزُ ان یکون کافّة الهیولی، لا تقوم الّا بما یحل فیه؟ و حینئذٍ لا یلزمُ ان یکون نفساً.

و امّا سؤال الاعتراض، فهو نقضٌ علی الدّلیل، و تقریره: انّ کثیراً من الاعرض و الصّور بسایطٌ قابلةٌ للفساد، فلو اقتضی قبول الفساد التّرکیب، لامتنع فسادها، اجاب بالفرق بانّ محل قوّة فسادها هو موضوعاتها و موادّها، و ذلک لا یُنافی بساطتها فی نفسها، بخلاف النّفس، فانّ محلّ قوة فسادها، لا یجوزُ ان یکون خارجاً، لانّ الخارج امّا مُباینٌ او ملاق، و الاوّلُ باطل، و لا ملاقی لها، اذ لا محلّ للنفس، فلابُدّ ان یکون محلّ قوّة الفساد داخلاً فی النّفس، فیلزم التّرکیب بالضّرورة.

ـ فان قُلت: لو کان الهیولی، محل قوّة الفساد، کانت موصوفة بالفساد، فیلزم فسادها.

ـ فنقول: لیس المُراد بالفساد، فساد نفسها، بل ان یفسد فیها شیءٌ، فانّ الهیولی من شأنها ان یفسدَ فیها الصّورة، کما انّ من شأنها ان یحدث فیها الصّورة و یبقی، م.

يُنافى بساطتها فى ذواتها، امّا ما لا يكون له حامل وجود، فاجتماع الامرين فيه يُنافى بساطته.

قوله: «و اذا كان كذلک، لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلةً للفساد بعد وجوبها لعللها و ثباتها بها.»

اى اذا ثُبت انّ النّفس امّا أصل و امّا ذات اصل[1]، لم تكن هى و ما يجرى مجراها،

---

١ - قوله: «اذا ثبت انّ النّفس، امّا اصلٌ او ذات اصل، لم يكن ممّا يقبل الفساد»، عدم قبول النّفس الفساد على تقدير انّها اصل ظاهر، و امّا على تقدير انّها ذات اصل او مركب من بسايطٍ لا يكون كلّها حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النّفس الفساد. و مدارُ اعتراض الامام على هذا الاحتمال، اعنى ان يكون مركبة، و احتمال تركبّها من حال و محلّ، فانّها على تقدير تركّبها من جواهر، غير حالّة، يكون كُلٌ منهما قائمة بذاتها، عاقلاً لنفسه، فيكون كُلّ منها نفساً فيلزمُ ان يكون النّفس الواحدة نفوساً متعددة و انّه محال، فلهذا فرض الامام تركيبها من حالّ و محلّ، فانّها مُخالفان لهيولى الجسم و صورته، لانّهما جزئان للنّفس، مجرّدان و ان الباقى المحلّ لا الحال، فحينئذٍ لا يلزمُ من بقاء المحلّ، بقاء النّفس، كما لا يلزمُ من بقاء الهيولى، بقاءُ الجسم.
و امّا قوله: فحينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتية باقية، فقد تمّ الاعتراض دونه، و لا دخل له فى الاعتراض، الّا انّه زيادة زادها، لتأكيد بُطلان كلام القوم، فى هذا الباب، لانّهم لمّا اثبتوا بقاء النّفس، قالوا: انّها تبقى بعد موت البدن، عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاطلاق الّتى اكتسبها حال تعلّقها بالبدن، و مع قيام ذلک الاحتمال، لا يُمكن القطع بشىءٍ من هذه، لجواز ان يكون اتّصاف النّفس بهذه الكمالات، مشروطةً بوجود الجُزء الحال، فاذا انتقى، انتقت.
ثمّ انّ الشارح، راعى هيهُنا طريقة البحث و هى انّه اذا منع مقدمة و ذكر لمنعها سندٌ لا يلتفت اليه و يستدلّ على المُقدّمة الممنوعة، و هى هيهُنا لو كانت النّفس مركّبة، لم تكن قابلاً للفساد، فكانّه قال: لو كانت النّفس مُركبة، فامّا من البسايط غير حالة و هو محال لما ذُكر، او من حال و محل، فالجُزءُ هو المحلّ امّا ان يكون ذا وضع و هو ايضاً محال او غير ذى وضع، فامّا ان يكون قائماً بالبدن، فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انّه اذا توقّف قيامها على البدن، يتوقّفُ فعلها عليه بطريق الاولى، فلا تكون فاعلة بذاتها، و امّا ان لا يكون قائماً بالبدن، بل بالجُزء الآخر الحال و

ممّا لا تركيب فيه، و لا هو بحالٍّ فی غيره ممّا يقبل الفساد. فانّ البقاء و قوّة الفساد، لا يجتمعان فی البسيط، و الاوّلُ حاصلٌ و الثّانی، ليس بحاصل، فاذن النّفسُ لا يمكن ان تفسد.

و انّما قال: «بعد وجوبها بعللها و ثباتها بها»، لانّ اصل الوجود و بقائه، يكونان فی ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

و اعترض الفاضل الشارح، فقال: لو كان للنّفس هيولی و صورة، مخالفتان لهيولی الاجسام و صورها، و كان الباقی منها هيولاها و حدّها لما كان الباقی من النّفس هو النّفس، بل جزئاً منها، و حينئذٍ يجوزُ ان لا يكون كمالاتها الذّاتيّة باقيةٌ لانّها تابعةٌ لصورتها، و الجواب: انّ هيولی النّفس، امّا ذات وضع، او غير ذات وضع. و الاوّل محال، لانّ ذا الوضع، لا يكون جزئاً لما لا وضع له، و الثانی لا يخلو امّا ان تكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها، او لم تكن، فان كانت عاقلة بذاتها علی ما مرّ و كانت هی النّفس و قد فرضناها جزئاً منها، هذا خلفٌ، و ان لم تكن ذات قوامٍ بانفرادها، فامّا ان يكون للبدن تأثيرٌ فی اقامتها، او لم يكن، فان كان، كانت النّفس غيرُ مستغنية فی وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها علی ما مرّ.

و قد فرغنا من ابطال هذا القسم، و ان لم يكن للبدن تأثيرٌ فی اقامتها، كانت باقيةٌ بما

هو لا يجوزُ ان يفسد و يتغيّر، فيكون النّفسُ باقيةً لبقاء جزئيها جميعاً.

ثمّ انّه بيّن ذلک بقوله: لانّ المُتغيّر لا يوجد الّا مستنداً، الی جسمٍ متحرّک، و تقريره: انّ التّغيّر، هو زوال صفة و حدوث اُخری، و قد مرّ انّ الحدوث او العدم الطّاری، يحتاجُ الی مادّة. و المادّةُ لابُدّ لها من صورة، فلابُدّ فی التّغيّر من جسم، و امّا انّه متحرّکٌ فلتحرّكها فی الكيف، فانّه كان متكيفاً بكيفية، ثمّ باُخری، هذا ما سمعتهُ.

و لقائلٍ ان يقول: لم لا يجوزُ ان يقوم قوّة فساد الصّورة المُقيمة بمحلّها؟ و لا نُسلّم احتياج قوّة الفساد الی مادة جسمية، بل هو اوّل المسئلة، و ايضاً الحركة غير لازمة، فانّ حدوث صورة و زوال اُخری، كون و فساد، لا حركة فی كيف. و يمكن ان يقال: المُراد بالحركة، مطلقُ التّغيّر، كما اشرنا اليه فی موضوع العلم الطّبيعی، الّا انّ السّؤال باق.

ـ لا يقال: المُفارق يمتنعُ ان يقارن المفارق.

ـ لانّا نقول: المُفارقُ اذا جاز ان يحدث فی المفارق، فلم لا يجوزُ ان يتقدّم عنه؟، م.

يُقيمها و ان لم يكن البدن موجوداً، و هو المطلوب. ثمّ انّ الصّور المُقيمة ايّاها و الكمالات التّابعة لتلك الصّور، لا يجوزُ ان تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لانّ التغيّر لا يوجد الّا مستنداً الى جسم متحرّك، كما تقرّر فى الاصول الحكمية.

ثمّ قال: و النّفسُ تحت مقولة الجوهر، فهى مركّبةٌ من جنس و فصل. و الجنسُ و الفصل، اذا اخذا بشرط التجرّد، كانا مادّة و صورة، فالنّفسُ عندهم مركّبةٌ من مادّة و صورة و ذلک يؤيّد ما ذكرناه.

و الجواب: انّ هذا مغالطةٌ باشتراک الاسم، فانّ المادّة و الصّورة، تقعان على ما ذكره، و على جُزئى الجسم، بالتّشابه و الّا فجميعُ انواع الاعراض ايضاً مركّبةٌ من مادّة و صورة.

ثمّ قال: الفسادُ و الحدوث[1]، مُتساويان فى احتياجهما الى امكانٍ يسبقهُما و الى

---

۱ - قوله: «ثمّ قال الفساد والحدوث»، اى كما احتاج امكان الفساد الى محلٍّ احتاج امكان الحدوث الى محلٍ آخر، لكن محلّ امكان حدوث النّفس البدن، فلم لا يجوزُ ان يكون محلّ فسادها البدن؟

و توجيهه: انّا لا نُسلّم انّ النّفس، لو قبلت الفساد، كانت مركبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثّبات، و انّما يلزمُ التّركيب، لو كان محل الفساد داخلاً فى النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون خارجاً من النّفس مُبايناً و هو البدن؟ كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن.

اجاب بانّ امكان حدوث النّفس او فسادها، لا يجوزُ ان يقوم بالبدن، لانّ البدن مُباينٌ له. و من المحال ان يكون مُباينُ الشّىء مستعدُّ الحصول، مُباينٌ له او فساده عنه. و العلمُ به ضروریٌ، و لانّه لو جاز ذلک، لجاز ان يكون امكان وجود النّفس او عدمها قائماً بالحجر او غير ذلک، و جاز ان يكون امكان وجود من هو فى المشرق قائماً بمادة من هو فى المغرب، و الكُلّ محالٌ، لانّ المُركّبات، لمّا زادت استعداداتها و تصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية، فاستعداد المُركّب للصّورة النّوعية الانسانية، انّما يكون بحسب حالة و هيئة مخصوصة، يحصل لذلک المركب، فذلک المركب، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث الصورة، يكون مستعداً لحدوث النّفس، لانّ النّفس من مبادى تلک الصّورة النّوعية، و الشّىءُ اذا كان مستعداً لحصول الصورة، كان مستعداً لحصول جميع عللها بالضّرورة، فيستعدُّ البدن، مع تلک الهيئة المخصوصة، اذا استعدّ لحدوث النّفس، لا من حيث انّه موجودٌ مجردٌ، بل من حيث انّه علّة لتک الصّورة النّوعية و مرتبطة بالبدن، ارتباط تدبير و هذه هى جهةُ مقارنة البدن للنّفس، اذ ليس

معنى مقارنة النّفس الّا افاضتها على البدن الصّورة النّوعية و تدبيرها له، بواسطة تلك الصّورة. فامكانُ حدوث النّفس، قايمٌ بالبدن، لا من جهة انّه مباينٌ، بل من جهة انّه مقارن، ثمّ اذا حدث النّفس و حصل الصّورة النّوعية، زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان حدوث النّفس، و تلك الصّورة النّوعية، يُمكن فسادها، لانّ قوّة فسادها قائمةٌ بالبدن، كما فى الاعراض، بخلاف النّفس لانّ امكان فسادها يمتنعُ ان يقوم بالبدن لانّهُ مباين، و لا بما كان امكان حدوث النّفس قائماً به لانتفائه، فلا يُمكن فساد النفس.

ـ فان قيل: اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصّورة موجباً لاستعداده حدوث النّفس، فلم لا يجوزُ ان يكون استعداد البدن لانعدام الصّورة النّوعية موجباً لاستعداد انعدام النّفس؟

ـ اجاب بانّ استعداد البدن لوجود الصّورة النّوعية، موجبٌ لاستعداد حصول جميع عللها، لانّ الشّىء لا يحصل الّا بساير علله، بخلاف عدم الصّورة، فانّه لا يستدعى انعدام النّفس، لجواز ان يكون لانتقاء شرطها.

ـ فان قلت: هب، انّ عدم الصّورة، لا يستلزمُ انعدام النّفس الّا انّه يجوزُ ان ينعدم النّفس، بحسب عدم الصّورة، فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية، لانتقاء الصّورة محلاً لامكان فساد النفس .

ـ فنقول: لا يجوزُ ايضاً، لانّ جهة انتقاء الصورة، ليس جهة مقارنة النّفس للبدن، من جهة زيادة المُبانية، فلا يجوزُ ان يكون البدن من هذه الجهة، موضوعاً لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصّورة فانّها جهة مقارنةٌ للنّفس، من حيث الارتباط و التّدبير، فجاز هذا دون ذاک، هذا غاية توجيه الكلام هيهُنا.

و اعلم، انّ افلاطون و اتباعه، انّما ذهبوا الى قدم النّفس، لاجل انّهم ما فرّقوا بين امكان الحدوث و امكان العدم فى استدعاء المادّة، و علموا انّ النّفس غير مادّيّة، و قطعوا بانّها قديمةٌ لانّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة، فامتنع حدوثها، كما لم يكن عدمها لذلک، و لانّ النّفس لمّا كانت عاقلة لذاتها، لا يجوزُ ان يكون امكان وجودها فى المادّة و الّا لتوقّف وجود النّفس على المادّة، فلا تعقّل بذاتها، و اذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادّة و الّا لكان وجودها يتوقّفُ على عدم الاستعدادات العدميّة.

ـ فان قلت: لو كانت النّفس قديمةٌ، فهى قبل حدوث البدن، ان كانت مُتعلّقة ببدن آخر، يـلزمُ التّناسخ، و ان لم يكن متعلقة ببدن و هى مستعدةٌ للادراكات و الافعال، كانت معطّلة.

محلّ لذلک الامکان، او فی استغنائهما عن ذلک، فان استغنی امکان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فلیستغن امکان الفساد عنه ایضاً مع وقوع الفساد، و ان افتقر الامکانُ الی محلٍّ هو البدن، فلیکن البدن ایضاً محلّاً لامکان الفساد. و بالجملة، یجوزُ ان یکون البدن شرطاً لوجود النّفس و یلزمُ منه انعدام المشروط، عند فقدان الشّرط.

و الجوابُ انّ کون الشّیء محلّ امکان وجودٌ ما، هو مُباینُ القوم له، او لامکان فساده غیر معقول، فانّ معنی کون الجسم محلّاً لامکان وجود السّواد، هو تهیّؤه لوجود السّواد فیه، حتّی یکون حال وجود السّواد مقترناً به، و کذلک فی امکان الفساد. و لذلک امتنع کون الشّیء محلّاً لامکان فساد ذاته، فالبدنُ لیس بمحلّ لامکانِ حدوث النّفس من حیث هو مُباینٌ لها، و لا لامکان فسادها اصلاً، بل انّما کان مع هیئةٍ مخصوصةٍ موجودةٍ قبل حدوث النّفس محلّاً لامکان و تهیّؤ لحدوث صورة انسانیّة، یقارنه و یقوّمه نوعاً محصّلاً و لم یکن وجود تلک الصّورة ممکناً الّا مع ما هو مبدئها القریب بالذّات، اعنی النّفس.

فحدث بحسب استعداده و تهیّؤ ذلک مبدأ الصّورة المُقارنة له المقوّمة ایّاه علی وجه کان ذلک المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، زوال بذلک الحدوث ذلک الامکان و التهیّؤ عن البدن، اذ زال عنه ما کان البدن معه محلّاً لامکان حدوث الفس اعنی الهیئة المخصوصة، فبقی البدن محلّاً لامکان فساد الصّورة المُقارنة به، و زوال ذلک الارتباط عنه فقط، و امتنع ان یکون محلّاً لفساد ذلک المبدأ من حیث هو ذات مباینٌ عنه، فاذن البدن مع هیئة مخصوصة، شرطٌ فی حدوث النّفس من حیث هی صورة او مبدأ صورة لا من حیث هی موجودٌ مجرّد، و لیس بشرط فی وجودها، اذا حدث فلا یُفسد بفسادٍ ما، هو شرطٌ فی حدوثه، کالبیت، فانّه یبقی بعد موت البنّاء الّذی کان شرطاً فی حدوثه.

ـ قلنا: هؤلاء یتحاشون عن اثبات التّناسخ، علی انّ من الجایز ان یکون النّفس قدیمةً من آثار العقول، الّا انّ ادراکها و تصرّفها یتوقّفُ علی حدوث الالآت، و امتناع التّعطیل ممنوعٌ. و الجواب عن الدلیل الاوّل، الفرقُ بین امکان الحدوث و امکان العدم بما مرّ، و عن الثّانی، انّ ذلک التّوقف فی الحدوث، لا فی البقاء. و النّفسُ فی الحدوث تحتاجُ الی البدن و هو لا یستلزمُ احتیاج تعقّلها فی زمان البقاء، الی البدن، و مثل ذلک بانّ اخذ الطّایر، یتوقّفُ علی الشّبکة و لا یتوقّف بقاء الاخذ علی الشّبکة، م.

ـ فان قيل: لم اوجب استيجاب البدن، لحدوث صورةٍ ما، حدوث مبدأ لتلک الصّورة، و لم يوجب استيجابه لفساد تلک الصّورة فساد مبدأ ذلک، و ما الفرق بين الامرين؟

ـ قلنا: لانّ ما يقتضی حدوث معلولٍ ما، فانّما يقتضی وجود جميع علل ذلک المعلول بشرائطها، و ما يقتضی فساد معلول، لا يقتضی فساد العلل، بل يكفيه فساد شرط ما و لو كان عدميّاً.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّ قوماً من المُتصدّرين، يقع عندهم انّ الجواهر العاقل، اذا عقل صورة عقليّة صارَ هو هی، فلنفرض الجوهر العاقل[1] عقل «ا» و كان هو علی قولهم و بعينه المعقول من «ا» فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل «ا»؟ او بطل منه ذلک، فان كان كما كان فسواء عقل «ا» او لم يعقلها، و ان كان بطل منه ذلک، ابطل علی انّه حال له او علی انّه ذاته؟ فان كان علی انّه حال له و الذّات باقية، فهو كسائر الاستحالات، ليس هو علی ما يقولون، و ان كان علی انّه ذاته، فقد بطل ذاته و حدث شیءٌ آخر، ليس انّه صار هو شيئاً آخر، علی انّک اذا تأمّلت هذا ايضاً علمت انّه يقتضی هيولی مشتركة و تجدّد مركّب لا بسيط.»

لمّا فرغ من اثبات وجوب بقاء النّفس النّاطقة مع معقولاتها المُكتسبة بذاتها الّتی هی كمالاتها الذاتيّة، اراد ان يبيّن كيفيّة اتّصافها بتلک الكمالات، فبدأ بابطال مذهب فاسد فی ذلک، كان مشهوراً بعد المعلّم الاوّل، عند المشّائين من اصحابه، و هو القول بـاتّحاد

---

١ - قوله: «فلنفرض الجوهر العاقل»، الجوهرُ العاقل بعد الاتّحاد بالمعقول، امّا ان يكون هـو الّذی كان قبل الاتّحاد، او لم يكن الّذی كان، فان كان هو الّذی كان قبله فلا فرق بين تعقّله و لا تعقّله، و ان لم يكن هو الّذی كان، بل زال شیءٌ فالزّائلُ امّا ذات الجوهر العاقل، او حال له، فان كان ذات العاقل، فهو انعدام له لا اتّحاد، و ان كان حالاً من احواله، فهو استحالة لا اتّحاد.

و مع ذلک، فلابُدّ ان يكون هُناک هيولی مشتركة، بين الاتحاد و عدمه، لانّ النّفس اذا بطلت او تغيّرت، تحتاج الی المادّة، و امّا قول الشارح: و احتجاجهم علی ذلک هو ما قرّره فی كتابه، الی آخره، فهی نفیٌ لما ذكره الامام، انّ الشيخ اختار فی كتاب «المبدأ و المعاد»: انّ النّفس اذا عقلت شيئاً، اتّحدت بالمعقول، فانّه صنّف ذلک الكتاب، تقريراً لمذهبهم، لا لبيان ما اختاره.

العاقل بالصّورة الموجودة فیه عند تعقّله ایّاها، فحکی اولّاً مذهبهم ذلک، و ایّاهم عنی بقوله: «انّ قوماً من المُتصدّرین، یقع عندهم انّ الجوهر العاقل اذا عقل عقلیّة صار هـو هی»، و احتجاجهم علی ذلک هو ما قررّه فی کتابه الموسوم بـ«المبدأ و المعاد» فی فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقولُ الذّات و عقل الذّات، فانّه صنّف ذلک الکتاب تقریراً لمذهبهم فی المبدأ و المعاد، حسبما اشترطه فی صدر تصنیفه، ثمّ انّه نبّه علی فساد هذا المذهب، بقوله: «فلنفرض الجوهر العاقل عقل»، الی آخره و هو ظاهرٌ.

* زیادةُ تنبیه؛ *

«ایضاً اذا عقل «ا» ثمّ عقل «ب» ایکون کما کان عند ما عقل «ا»؟ حتّی یکون سواء عقل «ب» او لم یعقلها، او یصیرُ شیئاً آخر و یلزم منه ما تقدّم ذکره.»

معناه ظاهرٌ، و زیادةُ التّنبیه فیه هو انّهُ یلزم انّه اذا عقل «ا» صار «ا»، فاذا عقل «ب» فان بطل کونه «ا» فهو متجدّد الذات، عند کلّ تعقّل، و ان لم یبطل عنه ذلک بل بقی «ا» و لم یصر «ب» ناقضوا مذهبهم، و ان بقی «ا» و صار مع ذلک «ب»، کان مع القول باتّحاد العاقل بالمعقول، قولاً باتّحاد جمیع المعقولات علی اختلافها فی الماهیّات و تکـثّرها. وهذا ابین حالة و اشدّ شناعة ممّا ذکروه اوّلاً.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و هؤلاء ایضاً قد یقولون: انّ النّفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً، فانّما یعقل ذلک الشّیء، باتّصالها بالعقل الفعّال، و هذا حقّ، قالوا: و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعّال[۱]، لانّها تصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعّال، هو نفسه یتّصل بالنّفس فتکون

---

۱ - قوله: «و قالوا و اتّصالها بالعقل الفعّال، هو ان تصیر هی نفس العقل الفعال»، لانّ النّـفس النّاطقة، اذا عقلت شیئاً یصیرُ العقل المُستفاد و العقل الفعال، یتّصلُ بالنّفس فتصیرُ ایضاً العقل المُستفاد، فالنّفسُ تتّحدُ بالعقل المستفاد، و العقلُ الفعّال یتّحدُ بالعقل المستفاد، فیکون النّفسُ تتّحدُ بالعقل الفعّال و هو ملزومٌ لاحد المحالین، لانّ اتّحاد النّفس، امّا بجزء من العقل الفعّال، او به من حیث هو، فالاوّلُ یستلزمُ تجزئة العقل الفعّال، و الثّانی علم النّفس بجمیع المـعلومات،

العقل المستفاد، و هؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصلُ منه شىء دون شىء، او يجعلوا اتّصالاً واحداً به، يجعل النّفس كاملة واصلة الى كلّ معقول، على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المُستفاد، حين ما يتصّور به قائمة بحالها.»

هذا الوهم قولهم: النّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً، ما تتّحد بالعقل الفعّال لاتّحادها بالعقل المُستفاد الّذى اتّحد العقل الفعّال به.

و نبّه على فسادهِ، بلزوم احد محالين، امّا تجزئة العقل الفعّال الّذى فرض غير قابل للتّجزئة، و امّا وجوب حصول جميع المعقولات الّتى عقلها العقل الفعّال للنّفس النّاطقة عند تعقّلها معقولاً واحداً، اىّ معقولٍ كان.

ثمّ ذكر انّ هذا محالٌ، لم يلزمهم على سبيل الانفراد، بل انمّا لزمهم مُضافاً الى المحال الاوّل المذكور و هو معنى قوله: «على انّ الاحالة فى قولهم: انّ النّفس النّاطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصوّر به، قائمة بحالها».

و اعلم انّه كما لزمهم فى الفصل المُتقدّم، القول باتّحاد جميع الصّور المعقولة، فقد لزمهم هى هذا الفصل القول باتّحاد جميع الذّوات العاقلة، و لهذا اورد هذه الفصول الثّلاثة فى هذا المعنى.

* حكايةٌ *

«و كان لهم، رجلٌ يعرف بفرفوريوس، عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يثنّى عليه المشّائون، و هو حشفٌ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انّهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل.»

على انّ المحال المذكور فى اتّحاد النّفس بالمعقول، قائمٌ فى اتّحاد النّفس بالعقل المُستفاد، لانّه هو اتّحاد النّفس بالمعقول.

ثم هيهُنا، يلزم محالٌ آخر و هو اتّحاد الذّوات العاقلة، لاتّحاد كُل منها بالعقل الفعّال، كما لزم ثمة اتّحاد النّفس بالمعقولات المُختلفة. قال الامام: و امّا الحكاية الّتى ذكرها فالمقصودُ منها انّ القائل بهذا الاتّحاد، هو فرفوريوس، و له كتاب فى تقرير هذا المذهب، و لا شک انّ الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب، لا يكون الّا فاسداً، م.

الحشف: اردء التّمر، و يُقال للضّرع البالى ايضاً: حشف. فهذا الفصل، دالٌّ على انّ هذا المذهب، كان مذهباً لجماعة من المشّائين، و فرفوريوس، هذا هو صاحب «ايساغوجى».

* اشارةٌ *

«اعلم انّ قول القائل: انّ شيئاً يصيرُ شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، و لا على سبيل التّركيب مع شىءٍ آخر ليحدث منهما ثالث، بل على انّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قولٌ شعرىٌّ غيرُ معقول.»

لمّا فرغ من ابطال المذهب المذكور، اشار الى وجه الابطال بقولٍ كلّى، و هو امتناع اتّحاد الشّىء بغيره، ففسّر الاتّحاد اوّلاً و ذكر انّ معناهُ هو المفهوم الحقيقى[1] من قولهم: صار شىءٌ شيئاً آخر، و بيّن انّ هذا القول ايضاً قد يُطلق بالمجاز على صيرورة شىءٍ شيئاً آخر، بطريق الاستحالة و هى ان يزول عن ذلك الشّىء الصّائر شىءٌ ما و ينضافُ اليه شىءٌ آخر، يكون معه مصيراً ايّاه كما يقال: صار الماء هواء و الاسود ابيض، او ما بالقوّة ما بالفعل، او بطريق التّركيب و هو ان يُضاف شىء آخر الشّىء الصّائر فيتركّب المصير ايّاه عنهما، كما يُقال: صار التّراب طيناً و الخشب سريراً و هـهُنا ليس المُـراد هـو هـذين

---

۱ - قوله: «ذكر انّ معناهُ هو المفهوم الحقيقى»، اعلم انّ صيرورة الشّىء شيئاً آخر، تُطلق على ثلاثة معان: انتفال الّشىء من صفةٍ الى صفة، كما يُقال: صار الما هوائاً و الاسودء ابيض، و انتقال الشّىء الى ما يتركّبُ منه و من غيره، كما يُقال: صار الخشب سريراً، و هذان معنيان معقولان، و كون الشّىء عين شىءٍ آخر، و هو غير معقول.

هذا محصّل كلامه، لكن فى عبارته خطاءٌ فاحش، و هو انّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصير» و نصب به. و الفعلُ النّاقص، ليس بمتعد و لا واقع على شىء و خبره ليس بمفعول، بل انّما هو لتقرير الفاعل على صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فليس المـصير اسـمُ مفعولٍ، بل هو مصدر، يقال: صرتُ الى فلان مصيراً. قال اللّه تعالى: و الى اللّه المـصير. و لو فرضنا انّه اسمُ مفعول، فكيف يكون له مفعول؟ فلا يُقال: زيدٌ ضارب« عمراً و عمر، مضروبُ زيداً، بل مضروب زيد، او مضروبٌ لزيد. و هذا ترى خطأً فى خطاء، و كانّه انّما وقع فيه لمـا وجده فى المتن: ان كان بالفروض ثانياً و مصيراً، و اظّنُ انّ الشيخ قال: و صائراً ايّاه، لانّ الكلام فى صيرورة الاوّل ثانياً فهو صايره ايّاه، فطغى فيه قلم النّاسخ، م.

المعنيين، بل المُراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة و هو انّه كان شيئاً واحداً، فصار هو وحده واحداً آخر، و ذكر: انّ ذلک قولٌ شعريٌّ غير معقول، و انمّا نسبه الى الشّعر، لانّه مخيّلٌ و بسبب تخييله يظنّه عوام المتألّهة و المتصوّفةِ حقّاً، ثمّ اشتغل بذكر الحجّة على فساده.

قوله : «فانّه ان كان كلّ واحدمن الامرين موجوداً فهُما اثنان متميّزان و ان كان احدهما غير موجود، فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شيءٌ آخر، او لم يحدث ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه، و ان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر، بل انّما يجوزُ ان يُقال: انّ الماء صار هواء، على انّ الموضوع للمائيّة، خلع المائيّة و ليس الهوائية، او ما يجرى هذا المجرى.»

تقريره: انّ هيهُنا امرين[1]، امر كان قبل الاتّحاد، أمرٌ حصل بعده. و الاوّلُ هو الصّائر هذا الثانى، و الثّانى هو المصير ايّاه لذلک الأوّل، فالحال بعد الاتّحاد، لا يخلو امّا ان يكون الامران موجودين معاً، و امّا ان يكون احدهما موجوداً و الآخرُ معدوماً، و امّا ان لا يكون واحدٌ منهما موجوداً، و جميع الاقسام محال:

امّا الاوّل، فلقوله: «ان كان كلّ واحدٍ من الامرين موجوداً، فهما اثنان متميّزان»، و

---

١ - قوله: «و تقريره انّ هيهُنا امرين»، لابُدّ لفهم هذا الكلام، ان يفرض «المصير»، اسم المفعول ناصباً، فنقول على هذا الفرض:اذا اتّحد شيئان، فصارا شيئاً واحداً، فهيهُنا امران: ما قبل الاتّحاد ـ و هو شيئان ـ و ما بعده، و هو شيءٌ واحد، فالامران ان كانا موجودين او معدومين، فلا اتّحاد قطعاً، و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً، فان كان المعدوم هو الثّانى، فلم يحصل من الاتّحاد شيء و هو ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد و ان كان المعدومُ الاوّل، امتنع ان يكون ثانياً، لانّه موجودٌ و من المُمتنع ان يكون لمعدوم عين الموجود و هذا معنى قوله: فقد بطل كون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه.

ـ فان قلت: المفروضُ انّ الاوّل صايرٌ ثانياً لا مصير ايّاه، فكيف يبطل كونه مصيراً ايّاه؟

ـ امكنه ان يقول: لمّا صار هذا ذاک، فقد صار ذاک هذا، فكُلٌّ صاير و مصير، و من قال: معنى الاتّحاد، هو كون الصاير بعينه ثانياً لمصير ايّاه.

و يرد على هذا التّوجيه بعد ما مرّ ان قوله: سواءٌ حدث بعد عدمه شيءٌ آخر، او لم يحدث، حشوٌ فى الكلام، لا طائل تحته، فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال، كما ذكره الامام، م.

ذلک يُنافی الاتّحاد. و امّا القسم الثانی، فيحتملُ تقديرين: احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتّحاد، هو الامرالاوّل و الموجودُ هو الامر الثّانی، و الآخر ان يكون بالعكس.

و الشيخُ ابطل هذا القسم، بابطال التّقدير الاوّل فقط، لانّ التّقدير الثّانی ظاهرُ المناقضة للقول بالاتّحاد، فقال: «و ان كان احدهما غير موجود»، يعنی: القسمُ الثّانی من الثّلاثة: «فقد بطل ان كان المعدوم قبل و حدث شیءٌ آخر او لم يحدث»، ای فقد بطل علی تقدير كون المعدوم هو الامر المُتقدّم سواءٌ حدث بعد عدمه شیء آخر، او لم يحدث: «ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه» ـ بفتح الهمزة ـ فی ان، و هی انّ المصدّرية الكائنة مع لفظة «كان» فاعلاً لكلمة بطل، ای فقد بطل كون الاوّل بالفرض ثانياً و مصيراً ايّاه، و ذلک لانّ معنی الاتّحاد، هو كون الاوّل الصّائر بعينِهِ ثانياً مصيراً ايّاه، فعلی تقدير عدمِهِ، لا يكون هو هذا.

و الفاضل الشارح، لمّا تحيّر فی تطبيق هذه العبارة علی المعنی، نسبتَها الی الاختلال.

و امّا القسم الثالث، فقد ابطله بقوله: «و ان كانا معدومين، فلم يصر احدهما الآخر»، ثمّ ذكر مثال احد ضربی مفهوم الاتّحاد بالمجاز و هو الاستحالة، و اشار الی الضّرب الآخر، اعنی التّركيب بقوله: «و ما يجری هذا المجری».

* تذهيبٌ *

«فيظهرُ لک من هذا، انّ كلّ ما يعقل، فانّه ذات موجودة يتقرّرُ فيها الجلايا العقليّة تقرّر شیءٌ فی شیءٍ آخر.»

لمّا ابطل المذهب المذكور، صرّح بكيفيّة اتّصاف الجوهر العاقل بكمالاته، فانّ ذلک، هو الغرض من هذه الفصول، علی ما ذكرنا. فذكر انّه يكون علی سبيل تقرّر شیء فی شیءٍ آخر، و «الجليّة» فی اللغة، هو الخبر اليقين. و انّما عبّر عن المعقولات بـ«الجلايا»، لانّها الصّور المُطابقة لذوات تلک الصّور باليقين.

* تنبيهٌ *

«الصور العقليّة قد يجوزُ بوجهٍ ما، ان تُستفاد[1] من الصّور الخارجة ـ مثلاً ـ كما تستفيدُ صورةُ السّماء من السماء، و قد يجوزُ ان يسبق الصورة اوّلاً الى القوّة العاقلة، ثمّ يصيرُ لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً، ثمّ تجعله موجوداً. و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ، على الوجه الثانى.»

لمّا فرغ بيان كيفيّة ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة، اراد ان يبيّن انّ الاوّل الواجب لذاته و ما يتلوه من المبادى العالية على اىّ نحوٍ من انحاء التّعقّل، يعقل المعقولات، فقسّم المعقولات الى ما يكون عللاً لوجود الاعيان الخارجيّة الّتى هى صورها كتعقّل الانسان عملاً غريباً، يسبقه احدٌ الى ذلک و ايجاد ما يعقله بعد ذلک و يسمّى علماً فعليّاً، و الى ما يكون معلولات للاعيان الخارجيّة، كتعقّل الانسان شيئاً شاهد صورته و يسمّى علماً انفعاليّاً. و نفى الّصنف الثانى عن الاوّل ـ تعالى ـ لامتناع انفعاله عن غيره.

* تنبيهٌ *

«كلّ واحدٌ من الوجهين، قد يجوز ان يحصل من سببٍ عقلىّ مصوّر لموجود الصّورة فى الاعيان او غير موجودها بعد فى جوهرٍ قابل للصّورة المعقولة، و يجوزُ ان يكون للجوهر العقلىّ من ذاته، لا من غيره. و لو لا ذلک، لذهب العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و واجبُ الوجود، يجبُ ان يكون له ذلک عن ذاته.»

هذه قسمةٌ اُخرى لكلّ واحدٍ من القسمين المذكورين. و تقريره ان يقال: كلّ صورة معقولة، شىءٌ موجودٌ فى الاعيان، اعنى كلّ تعقّل انفعالىّ، او شىء لم يوجد بعد فى

---

١ – قوله: «الصّور العقلية، قد يجوزُ بوجه ما، ان تستفاد»، العلمُ امّا ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى و هو الانفعالى، او الامر الخارجى مستفادٌ منه و هو الفعلى، او لا هذا و لا ذاک، كالعلم بالمُمتنعات. فقوله: و يجبُ ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكُلّ على الوجه الثّانى، منظورٌ فيه، لانّ انتفاء الوجه الاوّل، لا يدُلّ على تحقّق الثّانى. و الجواب: انّ المُراد، علم اللّه تعالى بالموجودات الخارجية، و لمّا استحال كونه على الوجه الاوّل، وجب ان يكون على الوجه الثّانى و حاصلاً له من ذاته، لا من غيره، لما مرّ من امتناع احتياجه الى الغير، فى الصفات الحقيقة، م.

الاعيان، اعنى كلّ تعقّل فعلى، فامّا ان يحصل من سببٍ عقلى، كالعقل الفعّال يصوّرها فى جوهرٍ ما، عاقلٌ بالقوّة قابلٌ لتلك الصّور، و امّا ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيءٍ خارج عنه، و الحاصلُ من الغير، ينتهى الى الحاصل من الذّات و الّـا لتسلسلت الاسباب، اعنى العقول المُفارقة الى غير النّهاية، و قد بانت استحالة ذلک، فاذن الجوهر الّذى يحصل تعقّلاته من ذاته موجود، و الاوّل الواجب تعالى يجبُ ان يكون علمه فعليّاً كما مرّ و حاصلاً له من ذاته، لا من غيره لما مرّ ايضاً.

و اعلم انّ فى وجود الصّور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً، لانّ الفاعل لا يكون قابلاً، و فى وجود الانفعالات منها ايضاً نظراً آخر، لانّ العقل بالقوّة، لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجىّ كما مرّ فى النّمط الثّالث.

* اشارةٌ *

«واجبُ الوجود يجبُ ان يعقل ذاته بذاته، على ما تحقّق، و تعقّل ما بعده من حيث هو علّة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها، فى سلسلة التّرتيب، لنازل من عنده طولاً و عرضاً.»

لمّا تقرّر انّ علم الاوّل تعالى، فعليٌّ ذاتيٌّ، اشار الى احاطته بجميع الموجودات[۱]،

---

۱ – قوله: «اشار الى احاطته بجميع الموجودات»، المطلوبُ انّ اللّه تعالى، عالمٌ بجميع الموجودات و ذلک لانّه عالمٌ بذاته و ذاته علةٌ لجميع الموجودات و العلمُ بالعلة يقتضى العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة، هو العلم بها من جميع الوجوه. و من تلک الوجوه، كونها مستلزمة للوازم، و ذلک يتضمّنُ العلم باللوازم، فيكون اللّه تعالى، عالماً بجميع الاشياء، لانّها معلولة، لازمة له امّا طولاً، كالمعلولات المُترتّبة المُنتهية اليها، و امّا عرضاً كسلسلة الحوادث، فانّها لا ينتهى اليه فى الطّول، اذ قبل كل حادثٍ حادث، لا الى اوّل، بل فى العرض، فانّ كُلّ واحدٍ من الحوادث، لامكانه مستندٌ اليه بالوسايط.

و اعلم انّ استدلال القوم على هذا المطلوب، هو انّ اللّه تعالى عالمٌ بذاته، و ذاته علة لجميع الاشياء و العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، فيكون اللّه تعالى عالماً بجميع الاشياء.

فورد عليه انّه ان أُريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتها المخصوصة، يوجبُ العلم بالمعلول، فهو ممنوع و لا دلالة عليه، و ان اريدَ العلم بالعلة، من حيث انّه علة للمعلول، موجبٌ للعلم به، فهو

فذكر انّه يعقل ذاته بذاته، لكونه عاقلاً لذاته، معقولاً لذاته، على ما تحقّق فى النّمط الرابع.

و يعقل ما بعده، يعنى المعلول الاوّل من حيث هو علّة لما بعده، و العلمُ التامّ بالعلّة التّامّة، يقتضى العلم بالمعلول، فانّ العلم بالعلّة التّامّة، لا يتمُّ عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. و هذا العلم، يتضمّنُ العلم بلوازمها الّتى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها، و يعقل سائر الاشياء الّتى بعد المعلول الاوّل من حيث وقوعها فى سلسلة المعلوليّة النّازلة من عنده، امّا طولاً، كسلسلة المعلولات المُترتّبة المُنتهية اليه فى ذلک التّرتيب، او عرضاً كسلسلة الحوادث الّتى لا تنتهى فى ذلک التّرتيب اليه، لكنّها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه و هو احتياجٌ عرضىّ، يتساوى جميع آحاد السّلسلة فيه بالنّسبة اليه تعالى.

* اشارةٌ *

«ادراک الاوّل للاشياء من ذاته فى ذاته، هو افضل انحاء كون الشّىء مُدرِكاً و مُدرَكاً، و يتلوهُ ادراک الجواهر العقليّة اللازمة للاوّل، باشراق الاوّل و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الادراكات النّفسانيّة الّتى هى نقش و رشم، عن طبائع عقلىّ متبدّدُ المبادى و المناسب.»

باطلٌ، لانّ العلم بكونه علّة للمعلول، موقوفٌ على العلم بالمعلول، فامتنع ان يكون موجباً له و علّة.

ففسّر الشّارحُ العلم بالعلّة بالعلم التّام، و غير عبارة الايجاب الى الاقتضاء، تعادياً من ورود الاشكال، لكن لو لم يمنع كون اللّه تعالى عالماً بذاته من جميع الوجوه: فلا مانع من ايراد المنع من غيره، مع انّ تلک القاعدة، مُستعلمةٌ عند القوم فى ساير الموارد، فلا يتمّ كلامهم فيها اصلاً. فالصّواب: انّ كلامهم، هو انّ العلم بالعلّة التّامة، يوجبُ العلم بالمعلول، لانّ العلم التّام بالعلة موجب، و العلم بهذه المقدمة، ضرورىٌ و لا يشک عاقل، فى انّ من علم جميع علل وجود شىء علم وجوده، و من علم جميع علل، عدم شىء علم عدمه. و لمّا كان ذاته ـ تعالى ـ علة تامة للمعلول الاوّل، لزم من العلم بها، العلم به، ثمّ انّه لوقع اللّه ـ تعالى ـ علة تامة لغيرِهِ، فليزمُ علمه تعالى به ايضاً، و هكذا، لمّا كان اللّه تعالى عالماً بالعلل التّامة لجميع الممكنات كان عالماً بها قطعاً، و سيجىءُ لهذا زيادة تقرير و توضيح، م.

اقول: للادراک اعتبارٌ من حیث هو ادراک، و اعتبارٌ من حیث هو حالٌ ما للمدرک، و یختلفُ مراتبه بکلّ واحدٍ من الاعتبارات، امّا اختلافه بحسب ماهیّته، فلکونه تارةً احساساً، و تارةً تخیّلاً، و تارةً توهّماً، و تارةً تعقّلاً.

و امّا اختلافه بحسب القیاس المدرک[۱]، فلکون الادراک العقلیّ المُقتضی لکون المُدرک فاعلاً، اتّم وجوداً من الادراک الانفعالیّ المُقتضی لکونه منفعلاً، و ایضاً لانّ هذا مفیدُ وجود، و ذاک مستفاد من وجود.

و امّا اختلافه بحسب القیاس الی المدرک، فلکون المدرک، المجرّد من المادّة اتمّ فی کونه مدرکاً من المغموس فیها، و المُدرک بعلّته اتمّ من المدرک بمعلوله، و لمّا کان هذا هکذا و کان العلم التامّ بالعلّة التامّة مقتضیاً للعلم التامّ بمعلولها، و لم یکن العلم التامّ بالمعلول علماً تامّاً بعلّته، فانّ العلّةمن حیث هی تامّة، توجبُ معلولها المعیّن من حیث هو هو و المعلول من حیث هو معلول، لا یقتضی علّته المعینة، انّما یقتضی علّة ما لوجوده، بل العلم بالعلّة، یقتضی العلم بماهیّة المعلول و انیّته، و العلم بالمعلول، یقتضی العلم بانّه العلّة، دون ماهیّتها کان اکمل الادراکات فی ذواتها ادراک الاوّل، لذاته بذاته کما هی، و لجمیع ما سواء ایضاً بذاته، من حیث هو علّة تامّة لها.

و هو ایضاً افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه فعلیٌّ ذاتیٌّ، و افضل انحاء کون الشّیء مدرکاً لانّه تامٌّ حاصلٌ من الوجه الّذی یجب ان یحصل. و یتلوهُ ادراک الجواهر العقلیّة، و امّا ادراکها للاوّل، فغیرُ ممکنٍ من ذواتها المعلولة الّا انّ الاوّل لمّا کان معقولاً لذاته و هی عاقلةٌ لذواتها عقلیّته باشراق الاوّل علیها، ثمّ عقلت ما دون الاوّل من الاوّل، تعقلاً دون تعقل الاوّل[۲] ایّاها.

---

۱ - قوله: «اما اختلاف بحسب القیاس الی المدرک»، اذ کان المدرک مادیاً، یتوقّفُ العلم به علی الاحساس و انتزاع صورته، فیکون المجرّد عن المادة، اتمّ فی المدرکیة، م.

۲ - قوله: «عقلت مادون الاوّل من الاول، تعقلاً دون التّعقل الاول»، امّا اوّلاً، فلانّ تعقلها من الاوّل انفعالیٌ و علم الاوّل فعلیٌ، و امّا ثانیاً، فلانّ الاوّل، لمّا کان منقطعُ العلایق عن المادّة، لا یشوبه شاغل و لا یحجبه عن غیره صاحب، کان ادراکه اتمّ، اذا قوّة الادراک و ضعفه، بحسب التّجرّد عن المادّة و عدمه. فما کان اقوی تجرداً، کان اقوی ادراکاً. و امّا العقول، فلمّا کان

و يتلوهُ ادراک النّفوس المُستفادة من طرق الحواسّ و التخيّلات و غيرها و هی كلّها نقش و رشم عن طبائع عقلیّ، لانّ مخرجها من القوّة الی الفعل، عـقل مـتصوّر بـصور المعقولات، فينطبعُ منه فيها بعض تلک الصّور، بحسب استعداداتها و اتّصالها بذلک العقل و هی ادراکات متبدّدةُ المبادی، لانّ بعضها، يحصل من الاستدلال بالعلّة علی المعلول، و بعضها بالعکس و بعضها من طرقٍ غيرها، و متبدّدة المُناسبات لانّها تارةً تنتقل من العلم

وجوداتها مقترنةٌ بالماهيّات و الماهية، كالمادة، ففيها شائبةٌ من المادة، فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراک الاول.

و اعلم انّ كلام الشارح، انّ ادراک العقول باشراق الاول، لانّه معقولٌ لذاته و المـعقول عـاقلةٌ لذاتها، فهی تعلّقه باشراق الاوّل، و امّا ادراک دون الاول، فمن الاوّل ايضاً، لكنّه دون ادراک الاوّل ايّاه و هذا لانّه يوهمُ انّ الضّماير فی قوله: و لما بعده منه من ذاته، يعود الی الاوّل، حتّی يكون معنی الكلام، انّ ادراک العقول، لما بعد الاوّل من ذاته.

فقوله من ذاته، بدلٌ من قوله: منه، و الفهم السّليم، يقتضی بانّها راجعة الی العقل، ای ادراک العقل و هو معلولاته من ذاته، بخلاف ادراكه الاوّل، لانّه من ذاته، بل باشراق الاول و هو عنه. قال الامام فی شرح هذا الفصل: مراتبُ العلوم ثلاثة: اولها، علم الاول، فانّ علمه بذاته و بغيره من ذاته، لما مرّ من ان علمه بذاته، علّة لعلمه بغيره، ثمّ علم المعقول لعللها و معلولاتها، لكن علمها لعللها، ليس لها من ذواتها، لانّهم زعموا انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول و العلمُ بالمعلول، لا يوجبُ العلم بالعلة، و الفرقُ انّ العلة المعيّنة لذاتها و المخصوصة موجبة للمعلول، المخصوص فمتی علمت العلة بذاتهاالمخصوصة، علم ذلک المعلول، و امّا المعلول، فاحتياجه الی العـلّة، ليس لذاتها المخصوصة، بل لامكانه و الامكانُ لا يحوج الی علة مخصوصة، بل الی علةٍ ما، و الّا افتقر كُلّ معلول الی تلک العلة، فما لم يكن، تعيّن المعلول من لوازمٍ من ذاته، لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلّته المعيّنة، فالعقول عالمٌ بذواتها من ذواتها، لانّها مجردة. و لمّا لم يوجب العلم بالمعلول، العلم بالعلة فهی لا يعلم عللها من جهة ذواتها، بخلاف معلولاتها، لانّ العلم بذواتها، موجبٌ للعلم بها، ثمّ علم النّفوس، فانّه حادثٌ بحدث من فيض العقول، بـحسب اسـتعدادات مختلفة، هذا كلام الامام، و هو مصرّحٌ بما ذكرنا.

و ليت شعری، اذا قيّد العلم بالتّام، كيف يفرق بين القضيتين، فانّ العلم بالمعلول، مـن جـميع الوجوه، يقتضی العلم بالعلة، كما انّ العلم بالعلة من جميع الوجوه، يقتضی العلم بالمعلول، م.

بالشّیء الی العلم بما یشابهه، و تارةً الی العلم بما یقابله، و تارةً علی وجوه غیرها، فهی انقص مراتب الادراکات، و قد حصل ایضاً من جمیع ذلک انّ الادراک، یقعُ علی اصناف الادراکات بالتّشکیک.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«و لعلّک تقول: ان کانت المعقولات، لا تتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذکرت، ثمّ قد سلّمت انّ واجب الوجوب، یعقل کلّ شیّ، فلیس واحداً حقاً، بل هناک کثرة، فنقول: انّه لمّا کان تعقل ذاته بذاته، ثمّ یلزم قیومیّته عقلاً بذاته لذاته، ان یعقل الکثرة، جائت الکثرة لازمة متأخّرة، لا داخلة فی الذّات مقوّمةً لها، و جائت أیضاً علی ترتیب، و کثرة اللوازم من الذّات، مباینةٌ او غیر مباینةٍ، لا یثلم الوحدة و الاوّلُ یعرض له کثرة لوازم اضافیّة و غیر اضافیّة و کثرة سلوب، و بسبب ذلک کثرة الاسماء، لکن لا تأثیر لذلک فی وحدانیّة ذاتِهِ.»

تقریرُ الوهم ان یُقال: انّک ذکرت انّ المعقولات، لا تتّحدُ بالعاقل و لا بعضها ببعض، بل هی صور متباینة متقرّرة فی جوهرالعاقل، و ذکرت انّ الاوّل الواجب، یعقل کُلّ شیء، فاذن معقولاته صورٌ متباینةٌ متقرّرةٌ فی ذاته، و یلزمک علی ذلک ان لا یکون ذات الاوّل الواجب، واحداً حقّاً بل تکون مشتملةً علی کثرة.

و تقریر التّنبیه، ان یُقال: انّ الاوّل، لمّا عقل ذاته بذاته و کان ذاته علّةً للکثرة، لزمه تعقّل الکثرة، بسبب تعقّله لذاته بذاته، فتعقّله للکثرة، لازمٌ معلولٌ له، فصور الکثرة الّتی هی معقولاته، هی معلولاته و لوازمه مترتّبة ترتّب المعلولات.

فهی متأخرةٌ عن حقیقة ذاته، تأخّر المعلول عن العلّة، و ذاته لیست بمتقوّمة بها و لا بغیرها، بل هی واحدة و تکثّر اللوازم و المعلولات، لا یُنافی وحدة علّتها الملزومة ایّاها، سواء کانت تلک اللوازم متقرّرةٌ فی ذات العلّة، او مباینة لها، فاذن تقرّر الکثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم علیها بالعلّیّة و الوجودُ لا یقتضی تکثّره. و الحاصل: انّ الواجب واحدٌ و وحدتُهُ لا تزول بکثرة الصّور المعقولة المتقرّرة فیه، فهذا تقریر التّنبیه و باقی الفصل ظاهرٌ.

و لا شکّ فی انّ القول بتقرّر لوازم الاولّ فی ذاته، قولٌ بکون الشّیء الواحد قابلاً و

فاعلاً معاً، و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافيّة و لا سلبيّة[١] على ما ذكره **الفاضل الشارح**، و قول يكونه محلّاً لمعلولاته الممكنة المُتكثّرة تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً و قول بانّ معلوله الاوّل غيرُ مباينٍ لذاته، و بانّه تعالى، لا يوجدُ شيئاً ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الامور الحالّة فيه، الى غير ذلک ممّا يخالف الظّاهر من مذاهب الحكماء القُدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى.

و **افلاطون**، القائلُ بقيام الصّور المعقولة بذاتها، و **المشّائون** القـائلون بـاتّحاد العـاقل بالمعقول، انّما ارتكبوا تلک المحلّات حذراً من التزام هذه المعانى. و لو لا انّى اشترطتُ على نفسى، فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرّض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبيّنت وجه التّفصّى من هذه المضائق و غيرها بياناً شافياً، لكن الشّرط املک و مع ذلک، فلا اجدُ من نفسى رخصةً، لا اشير فى هذا الموضع الى شيءٍ من ذلک اصلاً، فاشرتُ اليه اشارةً خفيّةً يلوح الحقّ منها لمن هو ميّسرٌ لذلک .

اقول: العاقلُ[٢] كما لا يحتاجُ فى ادراک ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته الّتى بها

---

١ - قوله: «و قول بكون الاوّل موصوفاً بصفات غير اضافية و لا سلبيه»، قد اجمع الحكـماء على انّه يمتنع ان يتّصف بصفات غير اضافية و لا سلبيّه و الّا لزم ان يكون فاعلاً قابلاً، و قول بانّ المعلول الاوّل، غير مباينٌ لذاته، لانّ علم اللّه تعالى، لمّا كان هو حصول الصّورة فيه و العلم مقدّمٌ على الايجاد، فيعلم العقل الاوّل اولاً، ثم يوجده، فيكون صورة العقل الاوّل مستنده اولاً اليه تعالى، ثمّ العقل الاوّل، فالمعقول الاوّل، لا يكون معلولاً اوّلاً و هو مقارنٌ لا مباين له، م.

٢ - قوله: «اقول العاقل»، يزعم الشّارح، انّ علوم اللّه ـ تعالى ـ عين معلولاته، و لمّـا كـانت المطلب دقيقاً يستبعده ارباب التّحصيل فى بادى النظر. و كان طريق التّعليم ان يـقدّم قـياسُ الشّعر، ثمّ الخطاب، ثمّ الجدل، ثمّ البرهان. و لم يكد ينتظم هناک قياس الشّعر لبعد المقام عن التّخيل. و كان قدم من المقدّمات، ما يمكن ان يحاول بها، ثمّ شرع فى اثبات مطلبه، بـتقديم مقدّمات خطابية، تحصل الظّن، ثمّ تدرج الى البرهان حتّى يحصل اليقين .

الدّليل الجدلى، فان يقال: بناء على الدّرس السّابق، علم اللّه ـ تعالى ـ بغيره، يجب ان يكون نفس غيره، لانّ علم اللّه تعالى، امّا يكون ثابتاً، او لا يكون، و الثّانى، مذهب القُدماء، و الاوّلُ امّا ان يكون نفس اللّه تعالى، او نفس معلوله، او لا هذا و لا ذلک.

و محالٌ ان يكون نفس اللّه تعالى، لتعدّد العلوم، بتعدّد المعلومات، فانّ العلم بزيد، مغايرٌ للعلم

بعمرو، بالضرورة فلو كان علم اللّه تعالى، عين ذاته، لزم تعدّد ذاته او اتّحاد امورٍ مختلفة، فبقى ان يكون نفس معلوله، و الثّالث ايضاً باطلٌ، لانّه امّا يكون قائماً باللّه، فيلزم الكثرة فى ذاته و انّه قابلٌ فاعلٌ، او قائما بنفسه، فيلزم المثل الافلاطونية، او قائماً بمعلولاته، فيلزم ان يكون علم اللّه تعالى، متأخراً عن معلولاته و انّه محال.

و امّا الطّريق الخطابى: فهو انّ ادراک الذّات، ليس بحصول صورة، فانّه لو كان بحصول صورة، وجب ان يكون بين الذّات و الصّورة، امتيازٌ لكن لا امتياز بـالماهيّة لاتّـحادهما فـيهما، و لا بالعوارض، لانّ الصّورة لمّا تحققت فى الذّات، فجميع عوارضها عوارضها و اذا لم يحتج العاقل فى ادراک ذاته الى صورة، لم يحتج فى ادراک ما يصدر من ذاته الى صورة، و اعتبر فى نفسک، فانّک اذا تعقلتَ شيئاً، حصل لک صورة المعقول بمشاركةٍ من العقول و لا تحتاجُ فى ادراک تلک الصورة الصّادرة منک بالمُشاركة الى حصول صورةٍ اُخرى عندک، بل تلک الصورة كافيةٌ فى تعلّقها، فبالاولى انّ ما صدر من العاقل بالذّات، لا يحتاج فى تعلّقه الى صورة، ثمّ اورد عليه سؤالين، رُبما يتفطّن المُتعلّم منهما؛

احدهما، انّ صورة العقليّة، انّما يكفى تعقّلها، لكونها حالة فى النّفس و امتناع حصول صـورة اُخرى مساوية لها، و هذا بخلاف ما يصدُرُ عن العاقل، فانّه ليس بحال فيه.

الثانى، انّ الصّورة العقلية، ليست حاصلة عن النّفس، بل النّفس قابلة لها و انّما حصلت الصّورة عن العقول الفعّالة.

و اجاب عن الاول، بانّ كون الصّورة حالة فى النّفس، ليس شرطاً فى التّعقل و الّا لم يكف نفس ذا تنافى، تعقّل ذاتنا، بل حلول الصّورة فى النّفس، شرطاً لحصول الصّورة الذّى هو تعقّلها حتّى ان حصلت الصّورة لها بوجه آخر، غير الحلول، حصل التّعقل.

و عن الثانى، بانّ حصول الشّىء عن الفاعل، حصولٌ للفاعل، فيكون حصول لغير ذلک الشىء و هو التّعقل، اذ لا معنى للتّعقل الّا حصول الشّىء للمجرّد، و حصول الشّىء القابل، اضعف فى كونه حصولاً لغيره، من حصول الشّىء للفاعل و اذا كان الثّانى كافياً فى التّعقل، كفى الاوّل بطريق اولى.

و الى هذا السؤال و الجواب، اشار بقوله: و معلومٌ ان حصول الشّىء، الى آخره، ثمّ لما استحصل ظنّ المُتعلّم بمطلوبه بهذه المُقدّمات الخطابية، برهن على المطلوب بانّه قد ثبت انّ المبدأ الاوّل عالمٌ بذاته، و ثبت انّ ذاته، علة لمعلوله، و ثبت انّ العلم بالعلة، علة للعلم بالمعلول، فيلزم من

هو هو، فلا يحتاجُ ايضاً فی ادراک ما يصدُرُ عن ذاته لذاته، الی صورةٍ غير صورة ذلک الصّادر الّتی بها هو هو. و اعتبر مـن نـفسک، انّک تـعقل شـيئاً بـصورةٍ تـتصوّرها او تستحضرها فی صادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً، بل بمشارکةٍ ما من غيرک، و مع ذلک، فانت لا تعقل تلک الصّورة بغيرها، بل کما تعقل ذلک الشّیء بها، کذلک تعلّقها ايـضاً بنفسها من غير ان يتضاعف اعتباراً لک المُتعقّلة بذاتک و بتلک الصّورة فقط علی سبيل التّرکيب.

و اذا کان حالک مع ما يصدر عنک بمشارکة غيرک هذه، الحال فما ظـنُّک بـحال العاقل، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ و لا تظنّ انّ کونک محلّاً لتلک الصّورة لک بوجه آخر، غير الحلول فيک حصل التعقّل من غير حلول فيک هو معلوم انّ حصول الشّیء لفاعله فی کونه حصولاً لغيره، ليس دون حصول الشّیء لقـابله، فـاذن المعلولات الذّاتيّة للعاقل، الفاعل لذاته، حاصلةٌ له من غير ان يحلّ فيه، فهو عاقلٌ ايّاها، من غير ان تکون هی حالّةٌ فيه.

و اذا تقدّم هذا، **فاقول:** قد علمت انّ الاوّل عاقلٌ لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته فی الوجود، الّا فی اعتبار المُعتبرين علی ما مّر، و حکمت بانّ عقله لذاته، علّة

هذه المقدّمات، ان حصول المعلول نفس تعقّله، فانه لمّا کانت العلّتان مُتّحدتين، يلزم ان يکون المُعلولان، متحدين لا محالة، فکما انّ تغاير العلّتين، ليس الّـا فـی الاعـتبار، کـذلک تـغاير المعلولين، فجميع الجزئيات و الکليات، حينئذٍ صدرت من اللّه تعالی و الصّدورُ هو عين التّعقل، فليزم ان يکون اللّه تعالی عالماً بها من غير کثرةٍ فی ذاته، و امّا الجواهر العقليّة، فلها صنفان من التّعقل، احدُهُما علماً بمعلولاتها و هو غير معلولاتها و الآخرُ بما عدا معلولاتها، کعلمها باللّه و کعلمها المقدّمات، فان هذه العلوم، يکون بحصول صورتها علی طريق الاشراق مـن المـبدء الاوّل.

فالحاصل: انّ علم اللّه بالاشياء، هو تميّز الاشياء عنداللّه، و تميّز الاشياء عنده، هو عين ذاته، ليس بحسب صورةٍ فيه، فاذا نسبت التّميّز الی المعلول، فهو نفس المعلول، فليس فی الخارج الّا ذات اللّه تعالی و ذوات الاشياء، فالعلمُ امّا ان يُقال نفس اللّه، بمعنی تميّز الاشياء عنده، او نفس الاشياء بمعنی تميّز الاشياء. و اعلم انّ هذا الکلام لطيفٌ دقيقٌ جداً، و انّه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قویٌ متينٌ فی دفع الاشکال،م.

لعقله لمعلوله الاوّل. فاذا حکمت بکون العلّتین، اعنی ذاته و عقله لذاته شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایر فاحکم بکون المعلولین ایضاً اعنی المعلول الاوّل و عقل الاوّل له شیئاً واحداً فی الوجود من غیر تغایر کون احدهما مُبایناً للاوّل و الثّانی متقرّراً فیه، و کما حکمت بکون التّغایر فی العلّتین، اعتباریّاً محضاً، فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک.

فاذن، وجود المعلول الاوّل، هو نفس تعقّل الاوّل ایّاه، من غیر احتیاج الی صورة مستأنفة، تحلُّ ذات الاوّل تعالی عن ذلک، ثمّ لمّا کانت الجواهر العقلّیة، تعقلُ ما لیس بمعلولات لها بحصول صورٍ فیها و هی تعقل الاوّل الواجب و لا موجود الّا و هو معلولٌ للاوّل الواجب، کانت جمیع صور الموجودات الکلّیّة و الجزئیّة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها، و الاوّل الواجب، یعقل تلک الجواهر مع تلک الصّور لا بصور غیرها، بل باعیان تلک الجواهر و الصّور، و کذلک الوجود علی ما هو علیه.

فاذن، لا یعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة[1]، من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة، فهذا اصلٌ، ان حقّقتَهُ و بسطتهُ، انکشف لک کیفیّة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلّیة و الجزئیّة، ان شاء اللّه تعالی، و ذلک فضل اللّه یؤتیه من یشاء، و لو لا انّ تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذکرتُ ما فیه کفایة، لکن الاقتصار ههُنا علی هذا الایماء اولی.

* اشارةٌ *

«الاشیاء الجزئیّة، قد تعقل، کما تعقل الکلّیّات من حیث تجبُ باسبابها منسوبة الی مبدأ نوعه فی شخصه، یتخصّصُ به کالکُسوف الجزّئی، فانّه قد یعقل وقوعه بسبب توافی اسبابه الجُزئیّة و احاطة العقل بها، او تعقّلها، کما تعقل الکلّیّات، و ذلک غیر الادراک الجُزئیّ الزمانیّ الّذی یحکم انّه وقع الآن او قبله، او یقع بعده، بل مثل ان تعقل انّ کسوفاً جُزئیّاً یعرض عند حصول القمر و هو جزئیّ ما وقت کذا، و هو جزئیّ ما فی مقابلة کذا.

ثمّ رُبما وقع ذلک الکسوف، و لم یکن عند العاقل الاوّل احاطة بانّه وقع او لم یقع و ان کان معقولاً له، علی النّحو الاوّل، لانّ هذا ادراکٌ آخر، جزئیٌّ یحدث مع حدوث المدرک،

---

۱ - «و لا یعزُبُ عن علمه مثقال ذرّة فی السّموات و الارض».- سبا / ۳.

و يزول مع زواله، و ذلک الاوّل، يکون ثابتاً لدهر کلّه و ان کان علماً بجزئىّ و هو انّ العاقل يعقلُ انّ بين کون القمر فى موضع کذا و بين کونه فى موضوع کذا، يکون کسوف معيّن فى وقتٍ من زمانٍ اوّل الحالين محدود عقله ذلک امرٌ ثابت قبل کون الکسوف و معه و بعده.»

يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيّات[1] على وجهٍ کلّى، لا يُمكن ان يتغيّر و بين ادراکها

---

١ - قوله: «يريدُ التّفرقة بين ادراک الجزئيات»، حاصلُ کلامه انّ الجُزئيات، طبايعُ مخصوصة بمخصصات، فلها اعتباران: من حيث هى طبايع، و من حيث هى متخصّصةٌ بالمخصّصات، فتعقّلها من حيث هى طبايع، تعقّلها على وجهٍ کلى، و تعقّلها من حيث هى متخصّصة، تعقّلها على وجه جزئى و احکامها بالحيثيّة الأُولى لا يتغيّر، بخلافها بالحيثيّة الثّانية.
و نحن نقول: الجُزئيات من حيث انّها متخصّصة بمخصّصات معلولات الواجب. و قد تقرّر عندهم، انّ العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول، فيکون اللّه تعالى عالماً بالجزئيات من تلک الحيثيّة، فلو کانت متغيّرة من تلک الحيثية، يلزم تغيّر علم اللّه و انّه محال، فهذا الکلام من الشّارح، يُناقض ما صرّح القوم به، بل ما صرّح به فى تحقيق علم اللّه تعالى.
و الحقُّ الصّريح الّذى لا يشوبه الشّبهة، انّ تعقّل الجزئيات من حيث انّها متعلّقةٌ بزمان تعقّل، بوجهٍ جزئى متغيّر، و من حيث انّها غيرُ متعلّقةٌ بزمان تعقّل، على وجه کُلّى، لا تغيّر. و قد بيّن الوجه الّذى لا يتعلّق بالزّمان بالوجوب عن اسبابها، فانّ من عقل الجزئيات، من حيث يجبُ باسبابها، حصل عنده صور الموجودات المترتبّ و لا يتغيّر العلم بها بتغيّرها فى احوالها قطعاً، لانّ هذا الوجه، لا يتغيّرُ بالزّمان ضرورة انّ وجوب المعلول عن العلّة التّامة، ليس بزمانى و لا تعلّق له بالزّمان اصلاً.
و توضيح ذلک: انّ الممکن، يتساوى وجوده عدمه بالنّظر الى ذاته، فاذا وجد اسباب وجوده، وجب وجوده، و اذا وجد اسباب عدمه، امتنع وجوده. و کُلّ عاقل، ما لم يعقل اسباب وجوده و اسباب عدمه، يکون متردّداً فى وجوده و عدمه.
و اذا اعرف اسباب وجوده، عرف انّه يجبُ ان يوجد و اذا عرف اسباب عدمه، عرف انّه يمتنعُ و لا يکونُ عند امکان الوجود او امکان العدم، و اذا عرف اکثر اسباب وجوده، ظنّ وجوده و يغلب ذلک الظّنّ، بحسب عرفان کثرة الاسباب، مثاله انّ وجدان الکنز لزيد، يُمکن ان يکون و يُمکن ان لا يکون و اذا عرفنا انّ زيداً سيمشى الى زواية و عرفنا ما على رأس الکنز من الخشبة و

على وجهٍ جزئى، يتغيّرُ بتغيّرها ليبيّن انّ الاوّل ـ تعالى ـ بل كُلّ عاقل، فهو انّما يدرك الجُزئيّات من حيث هو عاقل، على الوجه الاوّل، دون الثانى و ادراكها على الوجه الثّانى، لا يحصل الّا بالاحساس و التخيّل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانيّة.

و قبل تقرير ذلک، نقول: كلّيّة الادراک و جزئيّته تتعلّقان بكلّيّة التّصوّرات الواقعة فيه و جزئيّتها، و لا مدخل للتّصديقات فى ذلک، فانّ قولنا: هذا الانسان، يقول هذا القول فى هذا الوقت، جزئىٌّ و قولنا: الانسانُ يقول القول فى وقت، كلّى و لم يتغيّر فيهما الّا حال الانسان و الوقت.

و القول بالجزئيّة و الكلّيّة و كُلّ جزئىّ يتعلّقُ به حكم، فله طبيعة توجد فى شخصه، انّما تصيرُ تلک الطّبيعة جزئيّة، لا يدركها العقل و لا يتناولها البُرهان و الحدّ بسبب انضياف معنى الاشارة الحسيّة اليها، او ما يجرى مجراها من المخصصّات الّتى لا سبيل

غيرها مُنكسرٌ بحركة زيد، لم يعرض لنا شکٌّ فى انّه يجد الكنز، فقد علمنا وجوب وجدان الكنز، بحسب معرفة الاسباب، و هكذا حال المُنجّم، يحكم بحوادث، حين يعرف اسبابها، و لمّا لم يعرف جميع الاسباب، بل بعضها، يعرض له الغلط فى بعض الاحكام.

و اللّه سبحانه، لمّا كان محيطاً بجميع اسبابِ كُلّ ممكن، فلابدّ ان يكون محيطاً بجميع المُمكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها، فلا امكان فى علم اللّه تعالى، لانّه منزهٌ عن التّردد و الشّک. فاللّه تعالى، يعلمُ جميع الحوادث الجزئية و ازمنتها الواقعة هى فيها، لا من حيث انّ بعضها واقعٌ الآن و بعضها فى الزّمان الماضى و بعضها فى الزّمان المستقبل و الحال، فانّ العلم بالجُزئيات، من هذا الحيثية متغيرٌ بحسب تغيّر الماضى و المستقبل و الحال، بل علماً متعالياً عن الدّخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر.

و مثاله انّ المنجّم اذا علم القمر يتحرّکُ فى كل يوم كذا، و الشّمس ايضاً يتحرّکُ فى كُلّ يوم كذا، يعلم انّه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة اول الحمل، فى وقت معيّن، و هذا العلمُ ثابتٌ له، حال المُقارنة و قبلها و بعدها، و امّا اذا علم انّ اليوم، يحصل المُقارنة، فاذا مضى اليوم، فانّ علم بذلک كان جهلاً و الّا يلزم التّغير.

و الحالُ انّ المُجرّدات من الازال الى الابد، معلومةٌ للّه تعالى، كُلّ فى وقته، ليس فى علمه «كان» و «كاين» و «يكون»، بل هى حاضرةٌ عنده فى اوقاتها ازلاً و ابداً. و امّا كان و كاين و يكون، فهى بالنّسبة الى علوم المُمكنات، هكذا ينبغى ان يحقّق هذا المقام و يحترز عمّا يسرع اليه الاوهام.

الى ادراكها الّا الحسّ و ما يجرى مجراه. فان أُخذت تلك الطّبيعة مُجردّة عن تلك المخصصّات، صارت كلّيّة يدركُها العقل و يتناولها البُرهان و الحدّ، و كان الحكم المتعلّق بها حين كونها جزئيّة باقياً بحاله، الّلهم الّا ان يكون الحكم متعلّقاً بالامور المخصصّة من حيث هى مخصصّة.

و اذا ثبت هذا فنقول: كُلّ من ادرک علل الكائنات من حيث انّها طبائع، و ادرک احوالها الجُزئيّة و احكامها كتلافيها، و تباينها، و تماسّها، و تباعدها، و تركّبها، و تحلّلها من حيث هى متعلّقة بتلک الطبائع، و ادرک الامور الّتى تحدث معها، و بعدها، و قلبها من حيث يكون الجميع واقعةٌ فى اوقات يتحدّدُ بعضها ببعض، على وجه لا يفوته شىء أصلاً فقد حصل عنده صورةُ العالم، منطبقة على جميع كلّيّاته و جزئيّاته الثّابتة و المُتجدّده المُتصرمّة الخاصّة بوقتٍ، دون كما عليه الوجود غير مُغايرة ايّاها بشىء، و تكون تلک الصّورة بعينها منطبقة على عوالم آخر، لو حصلت فى الوجود مثل هذا العالم بعينه، فتكون صورة كلّيّة مُنطبقة على الجُزئيّات الحادثه فى ازمنتها غير مُتغيّرة بتغيّرها، هكذا يكون ادراک الجزئيّات على الوجه الكلّيّ. و نعود الى شرح الكتاب:

فقوله : «الاشياء الجُزئيّة قد تعقل كما تعقل الكلّيّات»، اشارةٌ الى ادراكها من حيث هى طبائع مجرّدة عن المخصّصات المذكورة، و قيّدها بقوله: «من حيث تجب باسبابها»، ليكون الادراک لتلک الاشياء مع كونه كلّياً يقينيّاً غير ظنىّ، ثمّ قال: «منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه»، اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعيّة، موجودة فى شخصه[1]، ذلک

---

١ - قوله: «اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النّوعية موجودة فى شخصه»، يعنى: كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انّها طبايع، كذلک اخذ الاسباب من حيث هى طبايع، فالعلم بالجزئيات من حيث انّها طبايع، بحسب اسباب موجودة كذلک لا يتغيّر.

و قوله: و انّما نسبها الى مبدأ كذلک: اى انّما قال: منسوبة، و لم يقل: معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه، لانّ الجُزئى ـ من حيث انّه جزئى ـ لا يمكن ان يستند الى الطّبيعة من حيث هى، بل الى علة جزئية.

و اقول: لو كان الكلام فى الجُزئيّات، من حيث انّها طبايع، فمن الجايز استنادها فى الطّبايع،

لانّها غیرُ موجودة فی غیر ذلک الشّخص، بل مع تجویر انّها موجودة فی غیره.

و المُراد انّ تلک الاشیاء، انّما تجبُ باسبابها من حیث هی طبائع ایضاً، ثمّ قال: «یتخصّص به»، ای یتخصّص تلک الجزئیّات بطبیعة ذلک المبدأ. و انّما نسبها الی مبدأ کذلک، لانّ الجزئیّ ـ من حیث هو جزئیّ ـ لا یکون معلولاً لطبیعة غیر جزئیّة و لا الطّبیعة علّة له من حیث هو کذلک.

و باقی کلامه ظاهرٌ الی قوله: «وهو انّ العاقل یعقل انّ بین کون القمر فی موضع کذا»، الی آخره، معناه انّ من یعقل انّ بین کون القمر فی اوّل الحمل ـ مثلاً ـ و بین کونه فی اوّل الثّور، یکون کسوف معیّن فی وقت محدود من زمان کونه فی اوّل الحمل، کالوقت الّذی سار القمرُ فیه من اوّل الحمل، عشر درجات فانّما یکون تعقّل ذلک العاقل لهذه الامور امراً ثابتاً قبل وقت الکسوف و معه و بعده. فظهر من هذا البیان، انّ تحدید زمان الکسوف، بزمان اوّل الحالین، اعنی کون القمر فی اوّل الحمل واجبٌ، فانّ وقت الکسوف انّما یتحدّدُ به او بما یجری مجراه، و لیس زیادة غیر محتاج الیه کنا ظنّهُ الفاضل الشارح.

* تنبیهٌ و اشارةٌ *

«قد تتغیّر الصّفات للأشیاء علی وجوه.»

هذا الفصل، یشتملُ علی قسمة الصّفات[1] الی اصنافها، و بیان ما یتغیّر منها بتغیّر

فمعلومٌ من ذلک انّ الکلام فی الجزئیات، من حیث هی جزئیة. و الوجه فی ذلک انّه اشارةٌالی انّ العلم بالاسباب الجزئیة المُعیّنة، غیر لازم فی العلم بالمُسببات الجزئیة بل العلم بالاسباب المُطلقة، کافٍ فیه، کما انّ العلم بالکسوف الجُزئی، یتوقّفُ علی کون القمر فی عقدة معیّنة فی وقت معینة. و کون القمر فی تلک المقدة فی ذلک الوقت، امرٌ کلیّ و ان انحصر نوعه فی شخصه، م.

۱ – قوله: «هذا الفصل، یشتملُ علی قسمة الصّفات» الصفةُ امّا اضافةٌ محضةٌ کالابوة و البنوّة، و امّا حقیقة. و الحقیقیةُ امّا حقیقیّةٌ محضةٌ کالسّواد و البیاض، و امّا حقیقیة ذات اضافة، و هی امّا ان یتغیّر بتغیّر الاضافة، کالعلم فانّه صفةٌ حقیقیةٌ یوجب تغیّر اضافاته، او لا یتغیّر کالقدرة، علی ما ذکره.

الامور الخارجة عن ذات الموصوف و ما لا يتغيّر ليستدلّ بذلک على نفى الصّنف الاوّل عن الواجب الاوّل ـ جلّ ذكره ـ

و تلک القسمة ان يُقال: الصّفة امّا ان تكون متقرّرة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره، و امّا ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره و ليست بمتقرّرة فى ذاته، و امّا ان تكون متقرّرة و مقتضية للاضافة معاً. و هى تنقسمُ الى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف اليه، و الى ما يتغيّر بتغيّره، فهذه اربعة اصناف.

قوله : «و منها مثل ان يكون الشّىء قادراً على تحريک جسم ما، فلو عدم ذلک الجسم، استحال ان يُقال انّه قادرٌ على تحريكه، فاستحال اذن هو عن صفته و لكن من غير تغيّر فى ذاته بل فى اضافته، فانّ كونه قادراً صفةٌ له واحدةٌ تلحقها اضافةٌ الى امرٍ كلّيّ من تحريک اجسام بحال ما، مثلاً لزوماً اوليّاً ذاتيّاً و يدخل فى ذلک زيد و عمرو و حجارة و شجرة، دخولاً ثانياً، فانّه ليس كونه قادراً مُتعلّقاً به الاضافات المتعينّة تعلّق ما لابُدّ منه،

و تقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح: انّ الاضافات الّتى للقدره احوال لذات اللّه تعالى بالحقيقة، فاذا جاز تغيّرها، فلم لا يجوزُ جميع تغيّر احوال ذاته، حتّى صفاته الحقيقية؟ و تحرير جوابه، انّه لا نُسلّم انّ الاضافات احوال ذات اللّه تعالى بالحقيقة، بل لعرضٍ، فالعارضُ لذاته هذا الامر الكُلّى الّذى لا يتغيّر. و امّا الجُزئيّات فداخلةٌ تحت ذلک الامر الكُلّى و تابعةٌ له، سلّمناه لكن الاضافات لا وجود لها فى الاعيان و تغيّر الاعتبارات العقليّة لا يضر.

و انت خبيرٌ بانّ الجواب الاوّل، انّما يتوجّهُ لذلک النّقض باضافات القدرة، لكن ظاهرُ كلام الامام النّقض بالاضافات المحضة كقبليّة اللّه تعالى و معيّته و بعديّته بالقياس الى حادث، فانّها لو كانت اموراً موجودة فى الخارج و جاز تغيّرها، جاز ان يحدث فى ذات اللّه تعالى صفة بعد عدمها، او يزول عنها صفة بعد وجودها، و اذا جاز ذلک فيها، فلم لا يجوز فى الصّفات الحقيقيّة؟ و حينئذٍ يتعيّنُ الجواب الثانى.

ـ لا يقال: صفات اللّه تعالى من القدرة و الارادة من الامور الاعتباريّة، لا تقرّر لها فى ذاته عندهم، فلو لم يضر تغيّر الاعتبارات، فلم لا يجوزُ تغيّرها؟

ـ لانّا نقول: تغيّر تلک الصّفات، سلبها عنه ـ تعالى ـ فى بعض الاوقات و انّه محالٌ بخلاف تغيّر الاضافات، فانّ سلبها فى بعض الاوقات، ليس بمحال، م.

فانّه لو لم یکن زید اصلاً فی الامکان و لم تقع اضافة القوّة الی تحریکه ابداً ما ضرّ ذلک فی کونه قادراً علی التحریک، فانّ اصل کونه قادراً لا یتغیّر احوال المقدور علیها من الاشیاء، بل انّما تتغیّرُ الاضافات الخارجیّة فقط، فهذا القسم کالمقابل للّذی قبله.»

و هذا هو الصّنفُ الثالث و هو الصّفة المُتقرّرة فی الموصوف المُقتضیة لاضافته الی شیءٍ من خارج الّتی لا تتغیّرُ بتغیّر ذلک الشّیء فی الخارج و ان کانت تتغیّر اضافته الی ذلک الشّیء و هو کالقُدرة الّتی هی هیئة ما للذّات بسببها یصحّ ان یصدر عن تلک الذّات فعل و هی تقتضی کون القادر مُضافاً الی مقدور علیه و لا تتغیّر بتغیّر المُضاف الیه.

فانّ القادر علی تحریک زید، لا یصیرُ غیر قادرٍ فی ذاته عند انعدام زید و لکن تتغیّر اضافته تلک فانّه حینئذٍ لا یکونُ قادراً علی تحریک زید و ان کان قادراً فی ذاته.

و السببُ فی ذلک انّ القُدرة تستلزم الاضافة الی امرٍ کلّی، لزوماً اولیّاً ذاتیّاً، و الی الجُزئیّات الّتی تقعُ تحت ذلک الکلّی لزوماً ثانیاً غیر ذاتیّ، بل بسبب ذلک الکُلّی الّذی تتعلّق الصفة به لا یمکن ان یتغیّر، فلاجل ذلک لا یتطرّق التّغیّر الی الصفة.

وامّا الجزئیّات، فقد تتغیّرو بتغیّرها تتغیّر الاضات الجزئیّة العرضیّة المتعلّقة بها و هذا الصّنف کالمُقابل للاوّل، لانّه صفةٌ متقرّرةٌ ذات اضافة و الاوّل متقرّرةٌ عاریةٌ عن الاضافة.

قوله : «و منها مثل ان یکون الشّیء عالماً بانّ شیئاً لیس ثمّ یحدث الشّیء فیصیرُ عالماً بانّ الشّیء أیس فتتغیّر الاضافة و الصّفة المُضافة معاً، فانّ کونه عالماً بشیء ما تختصّ الاضافة به، حتّی انّه اذا کان عالماً بمعنی کلّی، لم یکف ذلک فی ان یکون عالماً بجزئیّ جزئیّ، بل یکون العلم بالنّتیجة علماً مُستأنفاً یلزمه اضافة مستأنفة و هیئةً للنفس مستجدّةً لها، اضافة مستجدّة مخصوصة غیر العلم بالمقدّمة و غیر هیئةٍ تحقّقها لا کما کان فی کونه قادراً له بهیئة واحدة اضافات شتّی.

فهذا، اذا اختلف حال المُضاف الیه من عدم او وجود، وجب ان یختلف حال الشّیء الّذی له الصّفة، لا فی اضافة الصّفة نفسها فقط، بل و فی الصّفة الّتی تلزمها تلک الاضافة ایضاً.»

و هذا هو الصّنف الرّابع و هو الصّفة المُتقرّرة فی الموصوف المُقتضیة لاضافته الی شیءٍ من خارجٍ الّتی تتغیر بتغیّر ذلک الشیء فی الخارج و هی کالعلم، فانّه صورة متقرّرة

فى العالم، مقتضية لاضافته الى معلوله المعيّن، و يتغيّرُ بتغيّر المعلوم، فانّ العالم بكون زيد فى الدار، يتغيّر علمه بخروجه عن الدّار، و ذلک لانّ العلم انّـما يسـتلزمُ الاضـافة الى معلومه المعيّن و لا تتعلّقُ بغير ذلک المعلوم، بعين التّعلّق الاوّل بخلاف القـدرة، فـانّ القدرة تتعلّق بالمقدور الكلّى، اوّلاً و بسببه بالمقدور الجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّىّ ثانى.

امّا العلم، فانّه اذا تعلّق بالكلّىّ، فلا يتعلّق بالجزئىّ الّذى يقعُ تحت ذلک الكلّى، البتّه الّا اذا استؤنف العلم و جدّد، فتعلّق بذلک الجزئىّ تعلّقاً آخر، و مثالُهُ العلم بانّ الحيوان جسمٌ لا يقتضس بانفراده، العلم بكون الانسان جسماً، ما لم يقترن الى ذلک علم آخر و هو العلم بكون الانسان حيواناً، فاذن العلم بكون الانسان جسماً، علم مستأنفٌ له، اضافة مستأنفة و هيئة جديدة للنّفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً و غير هيئة تحقّق ذلک العلم.

و يلزمُ من ذلک، ان يختلف حال الموصوف بالصفة الّتى تكـون مـن هـذا الصّـنف باختلاف حال الاضافات المتعلّقة بها، لا فى الاضافات فقط، بل و فى نفس تلک الصّفة.

قوله :«فما ليس موضوعاً للتّغيّر، لم يجز ان يعرض له تبدّل بحسب القسم الاوّل و لا بحسب القسم الثالث، و امّا بحسب القسم الثانى، فقد يجوزُ فى اضافات بعيدة لا تؤثّر فى الذّات.»

لمّا فرغ من احكام الصّفات، اورد قضيّة كلّيّة، و هى انّ كلّ ما لا يكـون مـوضوعاً للتغيّر، لا يجوزُ ان تتبدّل صفاته المُتقرّرة العارية عن الاضافة، و لا صـفاته المُـتقرّرة المُتعلّقة بالاضافة الّتى تتغيّر بتغيّر الاضافة، و يجوزُ ان تتبدّل اضافاته اللازمة لصـفاتِه المُتقرّرة الّتى لا تتغيّر بتغيّر تلک الاضافات و لا محالة يكون ذلک فى اضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. و لا يُمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة، لزوماً اوّليّاً فانّ التّغيّر فيها، يقتضى التّغيّر فى نفس تلک الصفات، و حينئذٍ تصيرُ الذّات موضوعه للتغيّر، فهذا تقريرُ كلامه، و انّما رسم الفصل بالتّنبيه للقسمة المذكوره، و بالاشارة لهذا الحكم الكلّى.

و اعتراض **الفاضل الشارح**، بانّ الاضافة وجوديّة عندهم، فاذا جوّزوا لتغيّر فيها، فلم لا يجوّزونه فى الصّفات الحقيقيّة؟، ليس بوارد، لانّهم بيّنوا انّ الاضافة الّتى يجوزُ تغيّرها،

لیست ممّا یتعلّق بها الموصوف و لا الصّفة المُتقرّرة فیها بالذّات، بل بالعرض. و معناهُ لیس الّا وقوع الشّیء الّذی یظنُّ انّ الاضافة عارضةٌ له، کالقدرة علی تحریک زید ـ مثلاً ـ تحت ما عرضت الاضافة له، کالقدرة علی التّحریک مطلقاً، علی انّ وجود الاضافة، هو کون الشّیء بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره، و لا یکون لذلک الامر وجود غیر هذا التّعقّل، فلا یحدثُ من تغیّر الغیر، تغیّر الشیء، بل یحدث منه تغیّر فی الامر المعقول فقط.

* نکتةٌ *

«کونک یمیناً و شمالاً، هو اضافة محضة، و کونک قادراً عالماً، هو کونک فی حالة متقرّرة فی نفسک تتبعها اضافة لازمة او لاحقة، فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة.»

اشارةٌ الی الصّنف الثّانی من الاصناف الاربعة، و ذکر الفرق بینه و بین الصّنفین الاخیرین، لئلّا یلتبس بعضها ببعض، و ذلک ظاهر.

* تذنیبٌ *

«فالواجبُ الوجود، یجبُ ان لا یکون علمُهُ بالجُزئیّات علماً زمانیّاً، حتّی یدخل فیه «الآن» و «الماضی» و «المستقبل»، فیعرض لصفة ذاته، ان تتغیّر، بل یجبُ ان یکون علمُهُ بالجُزئیّات علی الوجه المقدّس، العالی عن الزمان و الدّهر.»

هذا الحکمُ کالنّتیجة لما قبله و هو انّما حصل من انضیاف قولنا: واجب الوجود، لیس بموضوعٍ للتغیّر علی ما ثبت فی النّمط الرّابع، الی الحکم الکلّی المذکور و هو قولنا: کُلّ ما لیس بموضوع للتغیّر، فلا یُجوز ان تتبدّل صفاته علی التّفصیل المذکور.

ثمّ انّ هذا الحکم، یوهمُ مناقضة للقول بانّ الکُلّ معلول للواجب العالم بذاته، و العلمُ بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، فذکر رفعاً لهذا الوهم: انّه یجبُ ان یکون علمه بالجُزئیّات علی الوجه الکلّی الّذی لا یتغیّرُ بتغیّر الازمنة و الاحوال.

و اعلم انّ هذه السّیاقة، تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام[۱] العامّة

---

۱ ـ قوله: «و اعلم انّ هذه السّیاقة، تُشبهُ سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام»، هذا

باحكامٍ تعارضها فى الظواهر، و ذلک لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، ان لم يکن کلّيّاً، لم يمکن ان يحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کلّيّاً و کان الجزئىّ المُتغيّر من جملة معلولاته، اوجب ذلک الحکم ان يکون علماً به لا محالة.

فالقولُ بانّه لا يجوزُ ان يکون عالماً بـه، لامـتناع کـون الواجب مـوضوعاً للـتّغيّر، تخصيص لذلک الحکم الکُلّىّ، بحکمٍ آخر عارضه فى بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من يجرى مجراهم، و لا يجوزُ ان يقع امثال ذلک فى المباحث المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فيها.

فالصّوابُ ان يؤخذ بيان هذا المطلوب، من مأخذٍ آخر و هو ان يقال: العلم بـالعلّة، يوجب العلم بالمعلول، و لا يوجبُ الاحساس به. و ادراک الجُزئيّات المُتغيّرة ـ من حيث هى متغيّرة ـ لا يُمکن الّا بالآلات الجسمانيّة کالحواسّ و ما يجرى مجراها، و المدرک بذلک الادراک، يکون موضوعاً للتغيّر لا محالة، امّا ادراکها على الوجه الکلّى، فلا يُمکن الّا ان يدرک بالعقل، و المدرک بهذا الادراک، يُمکن ان لا يکون موضوعاً للتغيّر، فاذن الواجب الاوّل و کلّ ما لا يکون موضوعاً للتغيّر، بل کلّ ما هو عاقل، يمتنعُ ان يدرکها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاوّل، و يجبُ ان يدرکها على الوجه الثّانى.

قوله: «و يجبُ ان يکون عالماً بکلّ شىء، لانّ کلّ شىء، لازمٌ له بوسط او بغير وسط، يتأدّى اليه بعينه قدره الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل تأدّياً واجباً، اذ کان ما لا يجب لا يکون کما عملت.»

هذا تأکيدٌ لاحاطته تعالى بالکلّ.

و **اقول**: فى تقريره: لمّا کان جميع صور الموجودات[1] الکلّيّة و الجزئيّة الّتى لا نهاية

سؤال واردٌ على ما فهمه، لا على ما حقّقناه، فانّ العلم بالجُزئى المتغيّر، انما يکون متغيراً لو کان زمانياً، و امّا على الوجه المُقدّس عن الزّمان فلا، کما صرّح به الشيخ هيهُنا، و امّـا انّ ادراک الجُزئيات المُتغيّرة من حيث هى، متغيرةٌ لا يمکن الّا بالالآت الجسمانية، فممنوعٌ، انّـما هـو بالقياس الينا، لا بالنّسبة الى الواجب ـ عزّ اسمه ـ م.

١ - قوله «و اقول: فى تقريره لمّا کان جميع صور الموجودات»، قد بان من الاصول المُتقدّمة،

لها حاصلةٌ من حيث هى معقولة فى العالم العقلىّ بابداع الاوّل، الواجب ايّاها كان ايجاد

ان جميع صور الموجودات الكُلية و الجُزئية من حيث هى معقولة، حاصلةٌ فى العالم العقلى، و انّما لم يقل: فى ذات اللّه ـ تعالى ـ ليستقيم على مذهب المصنف والشارح. و هذا معنى القضاء، اعنى وجودات المُوجودات فى العالم العقلى .

ثمّ لمّا كان للموادّ فى العالم العقلى صورٌ متبائنةٌ، استحال ان يُفيض دفعةً على الموادّ و الّا اجتمع المُتباينان، او لا يفيض اصلاً، انّه حطّ للمادّة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الّا بالصّورة، كان من لطيف حكمة اللّه ـ تعالى ـ خلق فلك غير منقطع الحركة، يختلف احوال المادة و استعدادها، بحسب اختلاف حركاته.

فيردُ صورة على المادة بحسب استعداد استعداد، و هذا هو القدر، اعنى وجود الموجودات فى الخارج، بحسب الاستعداد المُختلفة، مفصّل ما كان مجمل الوجود فى الازل.

فالشّارحُ قدّم هذه المُقدّمة، لتحقيق ماهيّة القضاء و القدر، و الجواهر العقلية موجودةٌ فى القضاء و القدر مرّة واحدة، اذ لا وجود لها فى الازل و لكن باعتبارى الاجمال و التفصيل، و امّا الصّور و الاعراض الجسمية، فهى موجودةٌ فيهما مرّتين: مرةً فى الازل مجملاً، و مرّةً فى ما لا يزال مفصلاً.

و امّا العناية، فهو علم اللّه بالموجودات، على احسن النّظام و التّرتيب، و على ما يستحبُّ ان يكون لكُلّ موجود من الالآت، بحيث يترتّب الكمالات المطلوبة منه عليها. و الفرق بينها و بين القضاء، انّ فى مفهوم العناية تخصيصاً و هو تعلّق العلم بالوجه الاصلح و النظّام الاليق، بخلاف القضاء، فانّه العلم بوجود الموجودات جملة.

و اعلم انّ الافعال الصادرة عنّا، انّما تصدر بحسب ارادة و قصد يحدث لنا متوجّهاً الى تحصيل الفعل، ثمّ عزم على ذلك، و تحريك القوّة المُحرّكة الى ان يحصل ذلك الفعل. و امّا المبدأ الاوّل، فعنايته اعنى علمها بالموجودات على النّظام الاليق كافٍ فى افاضة الموجودات و لا يحتاجُ الى ارادة و عزم و قصد، كما فى افعالنا، فاللّه تعالى مريدٌ قادرٌ من غير كثرة الّا فى الاعتبار، فهو علم باعتبار انّه حصل له الموجودات و صور المعقولات فى العالم العقلى، و قادرٌ باعتبار انّ له ان يفعل و له ان لا يفعل. و لا شكّ انّ كونه بهذه الحالة، امرٌ اعتبارى. و له ارادة و عناية باعتبار انّه عالمٌ بالموجودات، على التّرتيب اللايق بها، فهذه الصّفات، انّما يخترعها العقل فى اللّه باعتبار آثاره و ليس منها شىءٌ موجودٌ فى الخارج، بل ليس فى الخارج الّا ذات مجرّدة و معلولات مترتّبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غيرُ لازمة، هكذا يجبُ ان يحقّق، م.

ما، يتعلّق منها بالمادّة فى المادّة على سبيل الابداع ممتنعاً، اذ هى غير متأتيّة لقبول صورتين معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، و كان الجود الالهى مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصّور فيها و اخراج ما فيها بالقوّة، من قبول تلك الصّور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطّرفين يخرج فيه تلك الامور، من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد، فتصيرُ الصّور فى جميع ذلک الزّمان موجودة فى موادّها، و المادّة كاملة بها.

و اذا تقرّر ذلک، فاعلم: انّ القضاء، عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلىّ، مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، و القدرُ عبارةٌ عن وجودها فى موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء فى التّنزيل فى قوله ـ عزّ من قائل ـ: و ان من شىءٍ الّا عندنا خزائنُهُ و ما ننزّله الّا بقدر معلوم». (١)

و الجواهرُ العقليّة و ما معها موجودةٌ فى القضاء و القدر مرةّ واحدة، باعتبارين، و الجسمانيّة و ما معها موجودة فيهما مرّتين. و هناک يظهرُ معنى قول الشيخ: انّ كلّ شىء يوجده الاوّل بوسط او بغير وسط، يتأدّى قدره الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلک الشّىء بعينه، تأدّياً على سبيل الوجوب.

* اشارةٌ *

«فالعنايةُ هى احاطة علم الاوّل بالكلّ، و بالواجب ان يكون عليه الكلّ حتّى يكون على احسن النّظام، و بانّ ذلک واجبٌ عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على احسن النّظام من غير انبعاث قصد و طلب من الاوّل الحقّ، فعلم الاوّل بكيفيّة الصّواب فى ترتيب وجود الكلّ، منبعٌ لفيضان الخير فى الكلّ.»

هذا الفصل، يشتملُ على تفسير العناية و هو ظاهرٌ. و قد مرّ فى النّمط السادس ايضاً ذكر ذلک، و انّما اورده هناک بعد ذكر انّ العالى، لا يفعل لغرض فى السّافل، ليعلم انّ نظام الموجودات، كيف صدر عن الاوّل من غير قصدٍ، و اعاده هيهُنا بعد نفى ادراک الجُزئيّات المُتغيّرة عنه ـ تعالى ـ ليعلم انّ النّظام الموجود فى تلک الجُزئيّات، كيف صدر عنه.

و موضوع هذا البحث، هو هذا الموضع، و انّما اورده فى النّمط السادس، لغرض ما و

---

١ - حجر / ٢١.

هو ازالةُ الوهم المذكور، و لذلک بدأ كلامه ثمّة بقوله: «لا تجد مخلصاً، ان طلبت» و بدأ كلامه هيهُنا بتقرير المُراد.

* اشارةٌ *

«الامور المُمكنة فی الوجود، منها امورٌ يجوز ان يتعرّی وجودها عن الشرّ و الخلل و الفساد اصلاً، و منها امورٌ لا يمكنُ ان تكون فاضلة فضيلتها الّا و تكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات المتحرّكات[۱] و فی القسمة امور شرّية امّا علی الاطلاق، و امّا بحسب الغلبة.

و اذا كان الجواد المحض مبدئاً لفيضان الوجود الخيری، الصّواب كان وجود القسم الاوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقليّة و ما يشبهها، و كذلک القسم الثّانی، يجب فيضانه فانّ فی ان لا يوجد خيرٌ كثير و لا يؤتی به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً، و ذلک مثل خلق النار، فانّ النّار لا تفضل فضيلتها و لا تكمل مؤونتها فی تكميل الوجود، الّا ان تكون بحيث تؤذی و تؤلم، ما يتّفق لها مصادمته من اجسام حيوانيّة، و كذلک الاجسام الحيوانيّة[۲]، لا يُمكن ان يكون لها فضيلتها الّا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدّی احوالها

---

۱ - قوله: «و امورٌ لا يمكنُ ان يكون فاضلة فضيلتها الّا و تكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات و مُصادمات التحريكات»، كالنّار، فانّها تقتضی الصّعود من الارض و اذا صعدت من الارض الی حيّزها، لم يكن بُدّ من حرق اجسام معترضة فی وسط مسافتها، ففضيلة النّار و هی غاية الحرارة، لا يحصل الّا بافناء ما يُصادفها، فهی و ان اقتضت الشّرّ فـی بـعض الاوقات، الّا انّ وجودها نافعٌ فی المُركّبات و غيرها، م.

۲ - قوله: «و كذلک الاجسام الحيوانية، لا يُمكن ان يكون لها فضيلتها»، كما لايكون فضيلتها الّا اذا كانت بحيث يُمكن ان يتأدّی حركتها فی الغذاء الی احالته و تشبيهه بالبدن، حتّی يحصل لها نشو و نماء. و لا شکّ انّ فيه خلعُ صور و اكتساء صور، و ذلک انّما يكون بحركات الحيوان، مثلُ اخذ الغذاء و ايراده علی البدن، و احوال الحار الغريزی، الّذی هو مثل النار، ای تصرّفاته فی الغذاء، هكذا سمعته.

و ليس بمنطبق، علی المتن، كمال الانطباق، لانّ هذه الحركات و ان تأدّت الی انخلاع الصّورة الّذی هو فقدان كمال و شر الّا انّها ليست مُتأدية الی اجتماعات و مُصاكات مؤذية. و معنی الكلام

فی حرکاتها و سکوناتها، و احوال مثل النّار فی تلک ایضاً الی اجتماعات و مصاکّات مؤذیة و ان تتأدّی احوالها و احوال الامور الّتی فی العالم الی ان یقع لها خطأ فی عقد ضار فی المعاد و فی الحقّ، او فرط هیجان غالب عامل من شهوة او غضب ضارّ فی امر المعاد، و تکون القوی المذکورة، لا تغنی غناها، او تکون بحیث یعرض لها عند المُصادمات عارض خطأ و غلبة هیجان و ذلک فی اشخاص اقلّ من اشخاص السّالمین، و فی اوقات اقلّ من اوقات السلامة.

و لانّ هذا معلوم فی العنایة الاُولی، فهو کالمقصود بالعرض، فالشّرُّ داخلٌ فی القدر بالعرض کانّه ـ مثلاً ـ مرضیّ به بالعرض.»

لمّا فرغ عن بیان ادراک الاوّل الواجب لجمیع ما سواه، و کان البحث عن کیفیّة وقوع الشرّ فی قضائه ـ تعالی ـ من المباحث المتعلّقة بذلک، اراد ان یُشیر الیه.

و یجب ان یحقّق ماهیّة «الشرّ»، قبل الخوض فی المطلوب، **فاقول**: الشّرُّ یطلق علی امورٍ عدمیّة، من حیث هی غیر مؤثرة، کفقدان کلّ شیءٍ ما من شأنه ان یکون له مثل «الموت» و «الفقر» و «الجهل»، و علی امورٍ وجودیّة کذلک، کوجود ما یقتضی منع المتوجّه الی کمال عن الوصول الیه، مثل البرد المُفسد للثّمار، و الحساب الّذی یمنع القصّار عن فعله و کالافعال المذمومة، مثل «الظلم» و «الزنا» و کالاخلاق الرّذیلة مثلاً الجبن و البخل و کالآلام و الغموم و غیر ذلک.

فانّا اذا تأمّلنا فی ذلک، وجدنا البرد فی نفسه، من حیث هو کیفیّة ما او بالقیاس الی علّته الموجبة له، لیس بشرّ، بل هو کمال من الکمالاتها اللائقة بها. و البردُ انّما صار شرّاً بالعرض، لاقتضائه ذلک، و کذلک السحاب. و ایضاً الظّلم و الزّنا، لیسا من حیث هُما امران یصدُران عن قوّتین کالغضبیّة و الشهویّة ـ مثلاً ـ بشرّ، بل هُما من تلک الحیثیّة،

فی المتن، انّ احوال الحیوانات فی حرکاتها و سکناتها و احوال مثل النّار فی تلک ایضاً، ای فی تلک الحرکات و السّکنات، یتأدّی الی اجتماعات و مُصاکات مؤدیة، فالصّوابُ ان یُقال امّا تأدّی حرکات الحیوانات و سکناتها الی الاجتماعات و المُصاکات المؤدّیة فظاهرةٌ، و امّا تأدی مثل النار و سکناتها و هو الحارُّ الغریب، فکما اذا ورد الدّواء الحارّ البدن و یؤذیه بحسب حرارته.

كمالان لتينك القوّتين، انّما يكونان شرّاً بالقياس الى المظلوم، او الى السّياسة المدنيّة، او الى النّفس النّاطقة الضّعيفة عن ضبط قوّتيه الحيوانيّتين.

فالشرُّ بالذّات، هو فقدان احدُ تلک الاشياء كماله، و انّما اطلق على اسبابه بالعرض الاديتها الى ذلک. و كذلک القول فى الاخلاق، الّتى هى مباديها و كذلک الآلام، فـانّها ليست بشرورٍ من حيث هى ادراكات لامور، و لا من حيث وجود تلک الامور فى انفسها، او صدورها عن عللها، انّما هى شرورٌ بالقياس الى المتألّم الفاقد لاتّصال، عضوٌ من شانه ان يتّصل.

فاذن، قد حصل من ذلک [۱] انّ الشرّ فى ماهيّته عدم وجود، او عدم كمال لموجودٍ من حيث انّ ذلک العدم، غيرُ لائقٍ به، او غير مؤثرٍ عنده و انّ الموجودات، ليست مـن حيث هى موجودات بشرور. انّما هى شرورٌ بالقياس الى الاشياء العـادمة كـمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدّيةً الى تلک الاعدام، فالشّرور امورٌ اضـافيّةٌ مـقيسة الى افـراد اشخاص معينّة و امّا فى نفسها و بالقياس الى الكلّ، فلا شرّ اصلاً.

و نعودُ بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح، فنقول: الاشياءُ بحسب اعتبار وجود الشرّ و عدمه، تنقسمُ الى ما لا شرّ فيه اصلاً، و الى ما فيه ما هو شرّ و ما ليس بشرّ، و الى ما ليس فيه ما ليس بشرّ أصلاً. و القسمُ الثّانى، ينقسمُ الى ما يغلب فيه، ما ليس بشرّ على ما هو شرّ على ما هو شرّ، و الى ما يتساويان فيه، و الى ما يغلبُ فيه ما هو شرّ، و هذه خمسةُ أقسام:

الاوّلُ، ما لا شرّ فيه اصلاً، و هو موجودٌ، فانّ الموجودات الّتى لا تشتملُ على امـرٍ بالقوّة كالعقول لا شرّ فيها اصلاً.

و الثانى، ما يغلب فيه ما ليس بشرّ على ما هو شرّ، و هو ايضاً موجود، فانّ الموجودات الّتى لا يُمكن ان تكون على كمالاتها اللائقه بها الّا و تكون بحيث يـعرض مـنها عـند

---

۱ - قوله: «فاذن، قد حصل من ذلک»، لمّا حصل ممّا تقدم، انّ الشّرّ يُطلق على عدم شىءٍ من حيث هو، غير مؤثر و هو فقدان كمال الشّىء، و اذا اطلق على امرٍ وجودى، مانع عن الكمال فالشّرُ بالحقيقة، هو فقدان الكمال ايضاً، فقد حصل مفهوم الشّر و هو عدم كمال لموجود مـن حيث هو غيرُ لائق به، او نقول: من حيث هو لا غير مؤثر، فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد، هو مفهوم الشّرّ، و علم هذا من تتبع استعمال الجمهور، لفظ الشّرُّ فى موارده، م.

مُلاقاتها لما يُخالفها منع ذلک المُخالف عن کماله، کالنّار، فانّها لا يُمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الّا و تكون بحيث يعرض منها، تفريق اجزاء بعض المُركّبات بالاحراق، يكون لا محالة من هذه الصنف.

و ظاهر انّ مثل هذه الموجودات، يكون من شانها الاحالة و الاستحالة، و الكـون و الفساد. و هى قليلةٌ بالقياس الى الكلّ. و وقوع التّقاوم المُقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته، ايضاً فيها قليل، فانّه لا يقعُ الّا فى اجزاء العناصر و بعض المركّبات، و فى بعض الاوقات.

و امّا الاقسام الثّلاثة الباقية الّتى تكون شرّاً محضاً، او يغلب الشّرّ فيها، او يساوى ما ليس بشرّ، فغير موجود، لانّ الوجودات الحقيقيّة و الاضافيّة فى الموجودات لا مـحالة يكون اكثر من الاعدام الاضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور.

و الشيخُ اشار الى القسمين الاوّلين بقوله: «الامورُ المُمكنة فى الوجود»، الى قوله: «و مصادمات المتحرّكات»، و الى الثّلاثة الباقية، بقوله: «و فى القسمة امورٌ شرّية امّا على الاطلاق، او بحسب الغلبة».

و احتجّ على وجود الاولين، بقوله: «و اذا كان الجود المحض»، الى قوله: «و فى اوقات اقلّ من اوقات السّلامة»، و اورد فى الامثله الالم و الاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً، و الجهلُ المركّب الضارّ فى المعاد الّذى يعرضُ لها، لا من حيث هى حيوان، بل من حيث هى انسان، و الامورُ الّتى تعرض له بسبب قوتّيه الحيوانيتّين و تضرّه فى امر المعاد، يعنى الاخلاق الرّذيلة و الملكات الذميمة. فانّ هذه الاشياء، هى معظم ما ينسبُ الى الشّرور.

و ذكر انّ اجزاء العالم المُختلفة الصّور، و القُوى المذكورة المُختلفة الافعال لا يُغنى غناها الّا ان تكون بحيث يعرض لها عند التّلافى، مثل هذه الاشياء و هى اقلّيّة الوجود و ان كانت كثيرة بالعدد، ثمّ ذكر انّ هذه الشّرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذّات بل بالعرض، و مرضىّ بها لا من حيث هى شرور، بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة، لا يُمكن ان تكون منفكّة عنها.

قال الفاضل الشارح: هذا البحث، ساقط عن الفلاسفة[١] و الاشاعرة، لانّه لا يستقيمُ الّا

---

١ – قوله: «قال الفاضل الشارح، هذا البحث ساقطٌ عن الفلاسفة»، لانّه لا يستقيم الّا مع القول

بانّ فاعل العالم مختار، و مع القول بالحُسن و القبح العقليين. و الفلاسفة لا يقولون بواحدٍ من هذين الاصلين، امّا انّه لابُدّ من القول بالفاعل المختار، فلانّ قول القائل: لم يوجد الشّرّ فى افعال اللّه تعالى؟ انّما يتوجّه اذا كان تعالى اللّه مختاراً يمكنهُ ان يفعل و ان لا يفعل، حتّى يقال: لم هذا دون ذاک؟

و امّا اذا كان موجباً لذاته، لم يكن ان يُقال: لم فعل هذا، دون ذاک؟ لانّه لمّا وجدت هذه الافعال، لانّ ذاته كانت موجبة لها، استحال فى العقل، عدم صدورها عنه سواء كانت الافعال خيرات او شروراً. و امّا انّه لابُدّ من القول بالحُسن و القُبح العقليين لانّها لو لم يقل بذلک، كان الكُلّ حسناً صواباً من اللّه على ما هو قول الاشعرية، فلا يُمكن ان يقول: لا يجوز من اللّه تعالى، فعل الشّرّو يجب ان يكون فاعلاً للخير.

و هذا البحث، انّما يستقيمُ على قول المُعترفين بهذين الاصلين، و هم المُعتزلة، و امّا الذين ينكرونهما و هُمُ الفلاسفة، او احدهما و هُمُ الاشاعرة، فيكون البحث ساقطاً عنهم كما مرّ، فيكون خوضهم فيه من الفضول.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الفلاسفة، لم يقولوا بالفاعل المختار، بل هم قائلون به كما مرّ، فامكن ان يقال: لم اختار هذا دون ذلک، و ايضاً لا نُسلّم انّهم لا يقولون بالحسن و القُبح العقليين، فانّ الحُسن و القُبح العقليين، يطلقان على ملائمة الطّبع و منافرته، و على كون الشّىء صفة كمال، او صفة نقصان، و على كون الفعل موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذّم. و لا نزاع فى الاوّلين، انّما النّزاع فى المعنى الاخير، فيتجّه ان يقال: اللّه تعالى، كاملٌ بالذّات، خيرٌ بالذات، فكيف يوجد منه الشّر و النّاقص.

و اليه اشار بقوله: انّما يبحثون عن كيفية صدور الشّرّ، عما هو خيرٌ بالذّات، و لا خفاء فى انّ اندفاع الشُّبهة يتوقّفُ على المنعين جميعاً، و انّما اقتصر على المنع الثّانى تعويلاً على ما سبق منه فى تحقيق الاختيار.

ثمّ قال: يجبُ ان يتصوّر الخير و الشّرّ فى هذه المسئله، ثمّ يبحث عنهما و المشهورُ فى ما بين الفلاسفة، انّ الخير، هو الوجود و الشّرُّ هو العدم. و رُبما استدلّوا عليه ببعض الامثلة، كما قالوا انّا نحكم بانّ القتل شرٌّ و اذا تصوّرنا فيه من الامور الوجوديّة و العدمية، وجدنا الشّرّ من العدميات، فانّا اذا نظرنا الى كون السّكين قاطعاً، فهو خيراً لانّ كمال السّكين ان يكون كذلک، و اذا نظرنا الى كون العضو قابلاً للقطع، كان ذلک أيضا خيراً لانّه لو كان جاسياً لا يتأثر عن السّكين، كان

مع القول بالاختيار و الحُسن و القبح العقليّين، كما هو مذهب المعتزلة. امّا مع القول بالايجاب، او بنفى الحُسن و القُبح عن الافعال الالهيّة، لا يكون السّؤال بـ«لم» عن افعاله وارداً، فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول.

و الجوابُ: انّ الفلاسفة، انّما يبحثون عن كيفيّة صدور الشرّ عمّا هو خيرٌ بالذّات، فينبّهون على انّ الصادر عنه ليس بشرّ، فانّ صدور الخيرات الكلّيّة المُلاصقة للشرور الجزئيّة ليس بشّر.

ثمّ قال: انّهم يستدلّون على كون الشرّ عدماً، و هو ليس بصحيح، لانّهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم، فلا حاجة الى الاستدلال، و ان ارادوا حمل العدم على الشرّ، فهُم محتاجون قبل ذلک الى معرفة ماهيّة الشرّ، لانّ التّصديق مسبوقٌ بالتصوّر، و على تقدير صحّة الاستدلال فى هذا المقام، فحاصل استدلالاتهم، تمثيلات لا تفيدُ يقيناً.

و الجوابُ: انّهم يبحثون عن ماهيّة الّشىء الّذى يعبّر عنه الجمهور، بلفظة «الشرّ»، فينظرون فى وجوه استعمالاتهم و يلخّصون ما يدخل فى تلک الماهيّة بالذّات، عمّا ينسب اليها بالعرض، لتتحقّق الماهيّة ممتازة عن غيرها. و ظاهر انّ البحث على هذا الوجه صحيح، و ليس باستدلال تمثيلىّ، غاية ما فى الباب، انّه مبنىٌّ على معرفة وجوه الاستعمالات الّتى لا طريق اليها الّا الاستقراء.

ثمّ ذكر: انّ الفلاسفة، لا يخلّصهم عن هذه المضايق، الّا ان يقولوا: انّ قول القائل، لم

ذلک شراً، و امّا اذا نظرنا الى قوّة حيوة المقتول و الى تفرّق اتّصال بدنه، وجدناه شراً و علمنا انّ الوجود هو الخير و العدمُ هو الشّرّ. و هذا الاستدلال، ليس بجيّد، لانّهم ان ارادوا بقولهم: الخير وجود و الشّرّ عدم، تفسير لفظ الخير بالوجود و تفسير لفظ «الشر»، بالعدم، فلا حاجة لهم فى الاستدلال، لانّ لكُلّ احد ان يفسّر اى لفظ شاء، بأى معنى شاء، و ان ارادوا التّصدّيق بذلک، فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير و الشّرّ. و الكلام الآن، فيه، و بتقدير التّنزل عن هذا المقام، فهو مجرّد تمثيل، لانّه لا يُفيدُ اليقين .

والجواب: انّ المُراد، تصوير الخير و الشّرّ و التّمثيل، ليس بالاستدلال بل تعيّن لمعنييهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور، تلخيصاً لهما عن غيرهما حتّى تحقّق ان كُلّ موضع يطلقون الشّر، يُريدون فقدان كمال او عدم شىء، م.

خلق اللّه الخلق، باطلٌ لانّه ـ تعالی ـ خالقٌ لذاته، لا لعلّة، و هو یُنافی القول بتعلیل الشرّ، فاذن خوضهم فی ذلک من باب الفضول.

اقول: لا حاجة بنا هیهُنا، الی ایراد جوابه[1]، فانّ مامرّ کاف فیه.

---

۱ - قوله: «لا حاجة بنا هیهُنا الی ایراد جوابه»، امّا الشّر، هو الالمُ وحده، فقد تبیّن انّ الشّر عدم شیء، من حیث هو غی موثر،والالم وان کان شرابالقیاس الی فقدان الاتّصال، الّا انّه جزئیٌ واحدٌ من الشرّ، فانّ الظّلم و الزنا و الموت و الجهل و غیرها، شرورٌ و لیست بالآم، و امّا انّ کثرة الالآم، یقتضی غلبة الشّرّ، فقد مرّ انّ الوجود الحقیقی و هو وجود الشّیء فی نفسه و الوجود الاضافی و هو کونه سبب الوجود شیء آخر، اکثر من العدم الاضافی الّذی هو شرّ، ای کونه سبباً لعدم آخر، و امّا انّ الفلاسفة لا یخلصهم من هذه المضایق، ای تصویر الشّرّ، و بیانٌ قلتهُ الّا بنفی تعلیل الشّرّ، فقد بان ارتفاع تلک المضایق.

و نحنُ نُحرّر هذه المسئلة من الابتداء تلخیصها لها من الزّواید الّتی، لا طائل تحتها، فنقول: لمّا بیّن القضاء و القدر و الفرق بینهما و بین العنایة، یُرید ان یبیّن کیفیة وقوع الشّرور فی قضائه.

فانّ لسائل ان یسئل، فیقول: فی الوجود شرور کثیرةٌ من الزّلازل و الصّواعق و الحیوانات الموذیة من السّباع و الهوام و القُوی الشّهوانیة و الغضبیّة الّتی یستلزمُ الشّرور الکثیره الی غیر ذلک، و اللّه ـ تعالی ـ خیرٌ محض و کذا العقول السّماویة، فکیف صدر عن الموجودات الّتی هی خیراتٌ محضة موجودات هی شرور.

و جواب هذا، موقوفٌ علی تحقیق ماهیّة الخیر و الشّر، فالخیرُ هو الوجود من حیث انّه مؤثّر، و الشّرّ هو العدم، من حیث انّه غیر مؤثر وکُلّ وجود، خیرٌ فی نفسه و لیس فی الوجود شرٌ اصلاً، نعم یطلق علی الموجودات «الشر»، باعتبار انّها تستتبع خیرات، ای یکون مصدراً الکمالات الخیر، فذلک الموجود یکون خیراً و شراً بالاضافة و العرض، و هذا کالشّمس، فانّها سببٌ لنضج المُرکّبات و الحرارات و الاضواء و غیر ذلک من الکمالات، الّا انّها رُبما تصدّع بسبب التّبخیر، فالشمس یکون شراً بالاضافة الی التّصدیع الّذی هو عدم صحّته. و الشّر و ان اطلق علی الوجود، لکنّه اذا نقش، یکون مشتملاً علی عدم لا یطلق الشّرّ علیه، الّا باعتبار ذلک العدم، فالشّرُ فی الحقیقة، هو ذلک العدم.

و الامثلةُ الّتی ذکرها الحکما، لیست براهین، بل کانّها جواب لسؤال و هو انّکم قلتُم: انّ ماهیة الخیر الوجود، و ماهیة الشّرّ العدم، و نحن نجد اطلاق الشّرّ علی الوجود، فلا یکون التّعریف

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول: انّ اکثر النّاس، الغالبُ علیهم الجهل و طاعة الشهوة و الغضب، فلم صار هذا الصّنف منسوباً فیهم الی انّه نادر؟ فاسمع انّه کما انّ أحوال البدن فی هیئة ثلاثة: حال البالغ فی الجمال و الصحّة، و حال من لیس ببالغ فیهما، و حال القبیح و المسقام او السقیم، و الاوّل و الثانی، ینالان من السّعادة العاجلة البدنیّة قسطاً وافراً او معتدلاً، او یسلمان، کذلک حال النّفس فی هیئتها ثلاثة: حال البالغ فی فضیلة العقل و الخلق، و له الدّرجة القُصوی فی السّعادة الأُخرویّة، و حال من لیس له ذلک، لا سیّما فی المعقولات الّا انّ جهله لیس علی الجهة الضارّة فی المعاد و ان کان لیس له کثیر ذخرٌ من العلم، جسیمُ النفع فی المعاد الّا انّه فی جملة اهل السّلامة و نیل حظّ ما من الخیرات الآجلة، و آخر کالمسقام و السقیم، هو عرضة الأذی فی الآخرة. و کلّ واحد من الطّرفین نادر، و الوسط فاش غالب، و اذا اُضیف الیه الطّرف الفاضل، صار لاهلُ النّجاة غلبة وافرة.»

لمّا کان قُوی الانسان[1] الّتی بحسبها تصدر الافعال الارادیّة عنه، و یصیر بسببها

صحیحاً.

ـ فاجابوا بانّ الوجود، لیس بشرّ علی الحقیقة، بل بالعرض و الاضافة و تقسیم الموجودات الی الاقسام الخمسة، انّما هو بهذا الاعتبار، ای الخیر و الشرّ بالاضافة و الّا فلیس الوجود شراً اصلاً، ثمّ حاصل الجواب: انّ الموجود الشّرّ، انّما وقع فی القضاء الالهی، لانّ کُلّ موجود یفرض و فیه شرّ، فلابُدّ ان یکون جهات خیریّته اکثر من جهات شریّته، و لا یجوزُ ان یترک الخیر الکثیر، لاجل الشّرّ الیسیر. هذا هو خلاصة البحث فی هذا المقام، م.

١ - قوله: «لمّا کان قُوی الانسان»، تلخیص السّؤال ان للانسان قویً ثلاثاً و الغالب علیهم بحسب القوة النّطقیة «الجهل»، و بحسب القوّة «الشهوانیة« والغضبیة طاعة الشهوة و الغضب. و هی شرورٌ لانّها اسباب الشّقاوة و العقاب، فیکونُ الشّرُّ غالباً فی نوع الانسان .

و تقدیر الجواب ان یُقال: کما انّ للبدن فی الصّحة و الجمال اقساماً ثلاثة: ما فی غایة الجمال، و ما فی غایة المرض و القبح و ما بینهما و هو الغالب، کذلک للنّفس فی العلم و الخلق، ثلاثة اقسام: من فی کمال العلم و حسن الخلق، و من فی غایة الجهل و قبح الخلق، و من بینهما و هو الغالب اذ النادر هو الجهل المُرکّب، دون البسیط، فاذا انضمّ الی الطّرف الافضل، یکون الغلبة

سعيداً او شقيّاً ثلاثاً: نطقيّة، و غضبيّة، و شهويّة، و كانت السّعادة و الشقاوة العاجلتان مُستحقرة بالقياس الى الآجلتين، و كان الغالب على النّاس بحسب النّظر الظاهر أضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى، اعنى الجهل و طاعة الشّهوة و الغضب، سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء، لا سيّما فى الآجل.

و ذلک يقتضى غلبة الشرّ فى نوع الانسان الّذى هو اشرف انواع الكائنات، فازال الشيخ هذا الوهم، بانّ وجود الجهل الّذى هو ضدُّ اليقين، اعنى الجهل المُركّب الرّاسخ نادرٌ كوجود اليقين، و العامّ الفاشى، هو الجهل البسيط الّذى لا يضرُّ فى المعاد كثير ضرر، و كذلک فى القوّتين الاخيرتين فانّ وجود الشّرارة المُضادّة للملكة الفاضلة نادرٌ كوجودها.

و العامّ الفاشى، هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل و الرّذالة، و شبّه النّفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال و الصحّة الغايتين، او فى القبح و المرض الغايتين، او فى الحالة المُتوسّطة بينهما، ثمّ بيّن انّ الوسط، مع احد الطّرفين، غالب فاذن الشّرّ ليس بغالب. و ذلک لانّ الشقاوة الابديّة، تخصّ بالطّراف الاخسّ على ما يجىءُ بيانه و هو معنى قوله: «و آخرٌ كالمسقام و السّقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة». يقال: هو عرضة الشّىء و عرضة للشىء، اذا كان منتصباً لشىءٍ لا يتعرّضُ ذلک الشّىء لغيره، و باقى عباراته واضحة.

* تنبيهٌ *

«و لا يقعنّ عندک[1] انّ السّعادة فى الآخر نوعٌ واحدٌ، و لا يقعنّ عندک انّ السّعادة،

لاهل النّجاة.

ـ فان قلت: الجهلُ البسيط، ايضاً شرٌّ لانّه فقدان الانسان كماله العلمى، فلمّا كان هو العامُّ الفاشى، يكون الشّرّ اكثر.

ـ فنقول: الكلامُ فى الموجود الّذى هو الشّرّ، و الجهل ليس بموجود، و الانسانُ ليس بشرّ بالاضافة، لانّه ليس سبباً له، م.

۱ ـ قوله: «لا يقعن عندک»، هذا تنبيهُ على توهمات فى الباب باطلة: احدها، انّ السّعادة نوع

لا تنال اصلاً الّا بالاستكمال فى العلم و ان كان ذلك يجعل نوعها نوعاً اشرف، و لا يقعنّ عندک انّ تقاريق الخطايا باتكة لعصمة النّجاة، بل انّما يهلک الهلاک السّرمد، ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، و انّما يعرض للعذاب المحدود، ضرب من الرّذيلة و حدٌّ منه. و ذلک فى اقلّ اشخاص الناس، و لا تصغ الى من يجعل النّجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل و الخطايا صرفاً الى الابد، و استوسع رحمة اللّه، و ستسمع لهذا فضل بيان.»

يريدُ تقرير كون الشّقاوة الابديّة مُختصّةً بالطرف الاخسّ و هو ظاهرٌ.

و قوله: «باتكة لعصمةالنّجاة»، أى: قاطعة. و العصمةُ هيهنا، اسمٌ لما يعتصم به الانسان، أى يستسمک به لئلّا يسقط.

و قوله: «بل انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة»، دالٌّ على انّ ما عداهما، امّا يقتضيان شقاوة منقطعة، او لا يقتضيان شقاوة اصلاً، و انّما قال: «و استوسع رحمةُ اللّه»، ملاحظة لقوله عزّ من قائل: و رحمتى وسعت كلّ شىء، فسأكتبها للذّين يتّقون[1]، فانّ فيه ما يدُلُّ على شمولها للمعلوم و على تخصيصٍ ما، لاهل الطّرف الاشرف بها.

واحد، لا تنال الّا بكمال العلم، فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه فى الشّقاوة، فيكون الشّرُّ غالباً، و اجاب بالمنع عن ذلک.

ثانيها، انّ مرتكبى الخطايا، اكثر من غير هم و لا يكون لهم نجاة من العذاب، فيغلب الشّرّ، و الجواب: انّ الفساد امّا فى الاعتقاد، فلا يوجبُ الهلاک السّرمد الّا الجهل المُركّب، و امّا فى الخلق، فليس كُلّ خُلقٍ ردىء، موجباً للعذاب، بل ما يتمكّن فى النّفس تمكناً بالغاً، و الموجب للعذاب، لا يوجب الّا عذاباً محدوداً منقطعاً يزول العذاب و يحصل السعادة، و اذا قوبل ذلک العذاب المحدود بالسّعادة الابدية الحاصلة بعده، يغلبُ السّعادة، هذا المطابق للمتن. و امّا قول الشارح: انّما يهلک الهلاک السّرمد ضربٌ من الجهل و الرّذيلة، فليس بمنطق، لانّه لم يحصل الهلاک السّرمد فى الرّذيلة، بل العذاب المحدود.

و ثالثها، انّ النّاجى، ليس الاّ من عرف الحق بالبراهين و كان نقياً من الآثام، كما يقوله المعتزلة، فيكون اهل النّجاة فى غاية القلّة، اجاب بانّ رحمة اللّه واسعة، ليست وقفاً على عدد، م.

۱ - اعراف / ۱۵۵.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«او لعلّک تقول: هلّا امكن ان يبرء القسم الثّانى عن لحوق الشرّ، فيكون جوابک: انّه لو برىء عن ان يلحقه ذلک، لكان شيئاً غير هذا القسم، فى اصل وضعه ممّا ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلّقُ به الّا و هو بحيث يلحقه شرّ بالضرورة، عند المُصادمات الحادثه، فاذا برىء عن هذا، فقد جعل غير نفسه، فكان النّار جعلت غيرُ النّار و الماءُ غير الماء. و ترک وجود هذا القسم و هو على صفتِهِ المذكورة، غير لائق بالجود على ما بيّناه.»

و هذا الفصل، غنىٌّ عن الشّرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّک تقول ايضاً: فان كان القدر فلم العقاب؟ فتأمّل جوابه: انّ العقاب للنّفس على خطيئتها، كما ستعلم هو كالمرض للبدن، على نهمه، فهو لازمٌ من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضيّة الّتى لم يكن من وقوعها بُدّ و لا من وقوع ما يتبعها، و امّا العقاب الّذى يكون على جهة اُخرى من مبدءٍ له من خارج، فحديثٌ آخر، ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ايضاً يكون حُسناً لانّه قد كان يجبُ ان يكون التّخويف موجوداً فى الاسباب[1] الّتى تثبت فتنفعُ فى الاكثر و التّصديق تأكيدٌ للتّخويف[2]، فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التّخويف و الاعتبار، فركّب الخطأ و اتى بالجريمة، وجب التّصديق، لاجل الغرض العامّ و ان كان غيرُ ملائمٌ لذلک الواحد و لا واجباً من مختارٍ رحيم، لو لم يكن هُناک الّا جانب المُبتلى بالقدر، و لم يكن فى المفسدة الجُزئيّة له مصلحة كلّيّة عامّة كثيرة، لكن لا يلتفتُ لفت الجزئى لاجل الكلّى، كما لا يلتفت لفت

---

۱ - قوله: «قد كان يجبُ ان يكون التّخويف موجوداً فى الاسباب»، اى الاسباب الّتى نظام العالم مربوطٌ بها، مثلاً ادراک المرئيّات من جملة نظام العالم فلو لا البصر، لما حصل هذا الخير من النّظام، فلمّا اوجد اللّه تعالى البصر و السّمع و اللمس غيرها، تمّ النظام، فلذلک وجد التّخويف، لانّ صدور الافعال الجميلة من العبد، يتوقّفُ عليه، م.

۲ - قوله: «و التّصديقُ تأكيدٌ للتخويف»، التّصديق، اى الوفاء بالتّخويف، تأكيدٌ للتخويف، و انّما يعلم هذا الوفاء لاخبارٍ صادقٌ به او لاقامة فى الدّنيا كالحدود، م.

الجزء لاجل الكلّ، فيقطع عضو و يؤلم لاجل البدن بكلّيّته ليسلم. و امّا ما يـورد مـن حديث الظّلم و العدل و من حديث افعال، يُقال انّها من الظّلم و افعال مقابلة لها و وجوب ترک هذا و الاخذُ بتلک على انّ ذلک من المقدّمات الاوّليّة، فغيرُ واجب وجوباً كلّيّاً، بل اكثره من المقدّمات المشهورة الّتى جمع عليها ارتياد المصالح. و لعلّ فـيها مـا يـصحّ بالبُرهان بحسب بعض الفاعلين.

و اذا حقّقت الحقائق، فليلتفت الى الواجبات، دون امثالها، و انت فقد عرفت اصناف المُقدّمات فى موضعها.»

تقريرُ السّؤال ان يُقال: ان كانت الافعال الانسانيّة، صادرةٌ عنه على سبيل الوجوب لتمثّلها مع سائر الجُزئيّات فى العالم العقليّ[١] و لوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا

---

١ - قوله: «لتمثلها مع ساير الجُزئيات فى العالم العقلى»، وجوب صدور الفعل من العبد، مـع القول بانّه قادرٌ مختارٌ على ما يقوله الحكماء، لا يجتمعان لانّه حينئذٍ يمتنع التّرک، فيمتنعُ ملزوم التّرک و هو مشيّتُهُ التّرک فى تجديد القدرة ان شاء يترک، فلا قدرة اصلاً.

و جوابه: انّ المُلازمة ثبت بين المُمتنعين، مع انّ الامتناع، ليس بالذّات، بل مشيّة التّرک بالنّسبة الى العبد مُمكنةٌ و استمرا رعدم الممكن، لا يُنافى امكانه. و محصّل تقدير السّوال: انّ الافعال الصّادرة من العبد، ان وجب ان يكون مطابقةً للعالم العقلى ـ و هذا هو القدر ـ فلم يعاقبون على ذلک؟

و فى جوابه طرايق: الطّريقةُ الأولى، طريقة الحكماء و هى ان العقاب، لازمٌ من لوازم افعالهم، ففعلهم هو سببٌ له و هذا كالمرض، فانّ الانسان لمّا احتاج الى تناول الغذاء و يبقى عند كُلّ هضم لطخة من الفضلات و يجتمع فى بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة رديـئة، حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة، فيها اشتعلت و حدثت الحمى او الضب الى عضوٍ، فتورّم الى غير ذلک، فكذلک حال العقاب، فان الانسان اذا فعل افعالاً رديئة، ينتقشُ فى النّفس، بحسب كُلّ فعل ملكة رديئة و يجتمع على مرّ الامام ملكات رديئة متعدّدة، لكن ما دامت متعلقةً بالبدن كانّها ذا اهلة عنها، حتّى اذا فارقت البدن، تأذّت بها تأذياً عظيماً. فالعقابُ انّـما هـو لازمٌ للافـعال المذمومة، واردٌ على النّفس منها، لا من خارج و هو نار اللّه الّتى تطلع على الافئدة (همزة / ٦ـ ٧).

و امّا العقاب الوارد من خارج، كما أنبء عنه الكُتُب الالهية، فانّ اوّل، رجع الى الاول، و ان لم

یأول توقّف القبول به، علی اثبات المعاد الجسمانی، و حینئذٍ لو سُئل و قیل: لم یعاقب؟ فان ارید انّ غرض اللّه ـ تعالی ـ من العقاب، أی شیٍ هو، سقط السّؤال، لانّ افعاله ـ تعالی ـ منزهةٌ عن الاغراض و ان کان السّؤال عن سبب العقاب، فجوابُهُ ظاهرٌ، و هو انّه لمّا ارتکب الافعال المنهیة، عاقبه اللّه ـ تعالی ـ علی عصیانه.

نعم، یردُ السّؤال علی وجه وجیه و هو انّ اللّه تعالی، خیرٌ محض بالذّات و العقوبةُ شرٌ محض، فکیف صدرت من اللّه تعالی؟. و جواب الشیخ عن هذا الوجه و تحریر جوابه ان یُقال: لمّا کانت نفس الانسانیة فی علم الباری، قابلةً للکمالات، فکانت الحکمة العالیة، اقتضت افاضة تلک الکمالات، لکن بحسب استعداداتٍ یحصل لها من افاعیلها و کان فیها قُویً یمنعها من تلک الافاعیل الی افاعیل تضادّها قدر تکلیفاً و تخویفاً یکون من اسباب ارادتِهِ الافعال الجمیلة و لمّا کان الوفاء بذلک التّخویف ایضاً من اسباب ذلک مؤکداً له، و الوفاءُ بالتخویف العقوبة، لا جرم صار العقوبة سبباً من اسباب ارادة الافاعیل الجمیلة.

غایة ما فی الباب، انّ العقوبة، یکون شرّاً بالقیاس الی الشّخص المعذّب، لکنّها لمّا کانت سبباً لکمالات سایر النّفوس، لم یلتفت الی ذلک، فان ترک الخیر الکثیر لاجل الشّرّالیسیر، شرٌ کثیرٌ. اینجی ثمّ لمّا یکن بُدّ من ان یکون لذلک التّکلیف شارع و حافظ، بعث الانبیاء و الرّسل لذلک. فهذه کُلّها اسباب لصدور الفعل الخیر من النّفس الانسانیّة و هذا کما انّ الهیولیٰ لمّا کانت مستعدّة للصّور فی العلم الازلی، خلق فلک غیر منقطع الحرکة یختلفُ حال الهیولی، بحسب اختلاف حرکاته و اوضاعه، فیفیضُ من المبدأ الفیاض صورة صورة، فحال النّفس الانسانیة هکذا.

الطّریقةُ الثّانیة، طریقة المعتزلة و هی انّ اللّه ـ تعالی ـ کلّف العباد، لانّ صلاح حالهم فی التّکلیف، و وعدهم علی الطاعة و اوعدهم علی المعصیة، لانّ ذلک الوعد و الایعاد، لطفٌ من اللّه، یُقرّبهم الی الطاعة و تجنّبهم عن المعصیة، ثمّ انّه یجبُ علیه الاثابة علی الطّاعات، اذ الاخلال به قبح و ظلم، و امّا العقاب فحسن ایضاً لارتکابهم المعاصی، فاذا قیل لهم لم یعذبون؟ قالوا: لانّهم ارتکبوا المعاصی، و اذا قیل لم ارتکبوا المعاصی؟ قالوا: لارادتهم ذلک و انّهم مختارون، و اذا قیل لهم: الیس یجب صدور المعصیة عنهم حتّی یطابق علم اللّه تعالی؟ اجابوا بانّ اللّه ـ تعالی ـ کما علم وجود المعصیة، علم انّ المعصیة، صدرت عنهم باختیارهم و ارادتهم، فعلم اللّه تعالی، لا ینافی اختیارهم.

الطّریقة الثّالثة، طریقةُ الاشاعرة، فانّهم لمّا ذهبوا الی انّ جمیع الحوادث، بل جمیع الموجودات

العالم، مطابقاً لما تمثّل هناك، فلم يعاقب الانسان على شيءٍ يصدُرُ على سبيل الوجوب؟

و الشيخُ اجاب عنه اوّلاً بجوابٍ تقتضيه القواعد الحكميّة و هو قوله: «انّ العقاب للنفس، على خطيئتها ـ كما ستعلم ـ هو كالمرض للبدن»، الى قوله: «و لا من وقوع ما يتبعها»، و هو ظاهرٌ.

و هذا النّوع من العقاب، انّما يكون للنّفس الانسانيّة بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها. فكأنّها تكون من داخل ذاتها و هو نار اللّه الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة[1]، لكنّ الآيات الواردة بالوعيد فى الكُتبُ الالهيّة، لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى، واردٌ على بدن المسيء، من خارج، على ما توصف فى التّفاسير و

الممكنة من اللّه تعالى و هو سببُ الكل، فان قيل فلم العقاب؟ قالوا: انّ كان المُراد، الغرض من العقاب، فلا غرض و ان كان المُراد سببه، فهو اللّه تعالى و لا يسئل عما يفعل. فالتّقديرُ على مذهبهم، خلق اللّه جميع الاشياء، و على مذهب الحكماء، مطابقة الموجودات فيما يزالُ للصّور الموجودة فى العالم العقلى.

و لابُدّ لجميع المسلمين و لساير الطوايف، الاقرار بما ذهبو اليه من معنى التّقدير و القضاء، لانّ الكُلّ، اتّفقوا على انّ اللّه ـ تعالى ـ عالمٌ بجميع الموجودات، من الازل الى الابد و هو «القضاء»، و على انّ كُلّ ما يوجد فى عالم الحدوث، هو على وفق علمه و الّا لزم جهله تعالى و هو «القدر».

و هذا ما ذكره الشارح فى مقدمة الجوابُ من السّؤال الاوّلُ من انّ القدر على مذهب الحكماء، غير القدر على مذهب الاشاعرة، و انّما قدّم هذه المُقدّمة، ليظهر انّ الاسباب، مقدرة على مذهب الحكماء، كما انّ المُسبّبات مقدّرة، ثمّ بعد تمهيدها اشار الى امرين: احدهما، الجواب عن السّؤال الاوّل و هو انّ فعل الاول، صادرٌ عنه و سببه قدرة العبد و اراداته، و من اسباب ارادته، فعل الخير التّخويف و العقاب، فهُما من الاسباب المُقدّرة لنظام العالم، كما ان فعل الخير مقدّر.

ـ فان قيل: لمّا كان فعل العبد، مقدراً فلم العقاب؟ او لم التّخويف؟

ـ قلنا: لانّها من اسباب فعل الخير الصّادر عن العبد، و قد تبيّن انّ التّخويفُ مقدّمٌ فى التّقدير على العقاب و لا محذور فيه اصلاً.

و الآخر: ابطالُ جواب الامام، فانّ القول ببطلان تعليل القدر، انّما يصحُّ على مذهب الاشاعرة، اذ لا علّة عندهم الّا اللّه، لا على مذهب الحكماء، فانّ كُلّ موجود فى القدر، له علةٌ عندهم، حتّى ينتهى الى ان ينتهى العلل، م.

١ - هُمزة / ۶ـ ٧.

الاخبار.

فاشار اليه الى ذلک ايضاً بقوله: «و امّا العقاب الّذى يكون على جهةٍ اُخرى من مبدءٍ له من خارج فحديث آخر»، اى اثباته على الوجه المشهور، لو كان حقاً، لكان سمعيّاً.

ثمّ اراد ان يذكر انّ ذلک ايضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظّاهر، ليس ممّا لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهيّة، اى ليس بشرّ، فقال: «ثمّ اذا سُلّم معاقب من خارج، فانّ ذلک ايضاً يكون حُسناً» و اراد بالحسن هيهُنا، الخير المقابل للشرّ لا ما يذهب اليه المتكلّمون على ما سيأتى.

و استدلّ على ذلک، بانّ وجود التّخويف فى مبادى الافعال الانسانيّة، حسنٌ لنفعه فى اكثر الاشخاص، و الايفاءُ بذلک التّخويف، بتعذيبِ المُجرم، تأكيدٌ للتّخويف و مقتضٍ لازدياد النّفع، فهو ايضاً حسن.

ثمّ بيّن انّ هذا التّعذيب، انّما يكون شرٌّ بالقياس الى الشّخص المعذّب، و يكون خيراً بالقياس الى الاكثرين من نوعه و لا يلتفت لفت الجزئىّ، لاجل الكلّى اى لا ينظر اليه. فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزمه شرّ قليل، و استشهد بقطع العضو، لصلاح البدن فانّ الحكم بوجوب ذلک و ان كان مشتملاً على شرٍّ ما، مقبولٌ عند الجمهور.

و قد تبيّن من ذلک انّ ما ورد به التّنزيل، اذا حمل على ظاهره، لم يكن مخالفاً للاصول الحكميّة. و بعض المتكلّمين المنكرين لتلک الاصول ـ كالمعتزلة ـ انّما يقرّرون ذلک، على وجه آخر و هو قولهم: تكليفُ العباد واجبٌ على اللّه تعالى او حسن منه، اذ فى ذلک صلاحُ حالهم العاجلة و الآجلة، و الوعد و الوعيد على الطاعة و المعصية، حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته و تبعيدهم عن معصية، و تعذيب العاصين عدل منه حسن و الاخلال باثابة المُطيعين، ظلمٌ قبيحٌ، الى امثال ذلک ممّا يبنونه على مقدّماتٍ مشهورةٍ مشتملةٍ على تحسين بعض الاحكام، بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهيّات. فذكر الشيخ: انّ تلک المُقدّمات، ليست من الاوّليات، بل اكثرها آراءٌ محمودةٌ، اشتهرت لكونها مُشتملة على مصالح الجمهور.

و يُمكن ان يقع فيها ما يصحُّ بالبرهان، بحسب بعض الفاعلين، يعنى الاشخاص الانسانيّة، على ما مرّ فى المنطق، فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غيرُ صحيحٍ.

قال الفاضل الشارح: هذا الجواب، ضعيفٌ امّا اوّلاً، فلانّه مبنيٌّ على وجوب التّخويف، فكما يقال: ان كان القدر، فلم العقاب، يجوز ان يُقال: ان كان القدر، فلم التخويف، فيكون حكمهما واحداً، فاذن لا يجوزُ ان يجعل احدهما مقدّمة فى بيان الآخر، و امّا ثانياً، فلانّه لا يتمشّى على قول الملّيّين، لانّهم يحكمون بكون الهالكين ممّن يُخالف قواعدهم، اكثر من النّاجين. و كان غرضُهُ تمشيةُ قولهم، بل الجواب الصّحيح ان يُقال: لانّ العقاب ايضاً من القدر و طلب علّة ما يقتضيه القدر، باطل.

و **اقول**: على الاوّل: القولُ بالقدر على ما ذهب اليه الحُكماء، و هو وجوب كون الجُزئيّات مستندةً الى اسبابها المُتكثّرة، يُخالف القول على ما ذهب اليه الاشاعرة من المُتكلّمين، لانّهم يقولون: لا فاعل و لا مؤثّر فى الوجود الّا اللّه، و الجوابُ الّذى ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله، فانّ فعل الانسان، مستندٌ عنده، الى قدرته و ارادته و كلاهُما مستندان الى اسبابهما.

و من اسباب ارادة فعل الخير، التّخويف، فاذن وقوعُ التّخويف فى الاسباب المُقتضية للخير، واجبٌ مع كونه من القدر، و التّعليلُ به صحيحٌ على ما ذكره الشيخ، و هو لا يُنافى كونه من القدر، لانّ جميع ما فى القدر، معلّلٌ عنده، و امّا على اصول الاشاعرة، فلمّا لم يكن للتّخويف اثر، كان التّعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح، و انّما ينقطع الكلام فى القدر عندهم، بقطع التّعيل على الاطلاق، و لذلک يقولون: لا يُسئل عمّا يفعل.

و على الثانى، انّ الشيخ لا يُريد تمشيةُ قواعد المتكلّمين الملّيّين على ما صرّح به، بل يُريد تمشية ما نطق به الكُتُب الالهيّة فى هذا الباب، و ليس فيما ورد من التّنزيل حكمٌ بانّ الهالكين، اكثرُ من النّاجين، بل يُمكن ان يوجد فيه ما يُناقض هذا الحكم.

النّمط الثامن

فى البهجة و السعادة

البهجة: السرور و النّضرة، و السّعادة: ما يقابل الشّقاوة، و المُرادُ منهما، الحالة الّـتى تكون او تحصل لذوى الخير و الكمال، من جهة الخير و الكمال.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«انّه قد سبق الى الاوهام العاميّة، انّ اللذّات القويّة المُستعلية[1]، هى الحسيّة و انّ ما

---

١ - قوله: «النّمط الثامن، ان اللذات القويّة المُستعلية»، لمّا كان الّلذة، ادراک المُلايم و الادراکُ امّا حسيٌّ او عقلى، كان الّلذةُ على قسمين ايضاً: حسيةٌ و عقليةٌ. و اللذةُ الحسية، امّا ظـاهرةٌ متعلقةٌ بالحواس الظّاهرة، و امّا باطنةٌ يتعلّقُ بالوهم و الخيال، كالرّجاء و الشّوق و التّـصورات الشّهوية و الغضبية، فاللّذاتُ ثلاثٌ فى ثلاث مراتب: فمرتبةُ اللذة الحسيّة الباطنة، اقوى مـن الظّاهرة، لانّها آثر عند العقلاء، و مرتبةُ اللذة العقلية الصّرفة، اقوى منهما جـميعاً، فـان اللـذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراک و تفاوت القُوى المُدركة، فانّ القُوّة المُدركة، ما كانت فى نفسها اشرف و اقوى، يكون لذّتها اتمّ، لانّ لذّة العين الصّحيحة من جمال الحبيب، اقوى من لذّة العين المرضية، و كذلک الادراکُ ما كان اقوى، يكون اللذة اكثر، كما انّ العاشق اذا راى معشوقة من مسافةٍ اقرب، يكون لذّته اكثر، و كذلک ما كان المُدرکُ اشرف، كان اللذة فى ميله اعظم، فانّ المعشوق المنظورُ ما كان احسن، يكون لذة رؤيته اكثر. و لمّا كانت القُوّة العقلية، اشرف من القوّة الحسية، لانّها مجّردةٌ و هى منغمسةٌ فى المادّة، و ادراكها اقوى، لانّها عاقلةٌ بذاتها و ادراک القُوى الحسيّة بالالآت، و مدركات العقل، اقوى ،لانّها كلياتٌ من مدركات القُوى و هى الجُزئيات، لا جرم يكون لذّة العقليّة اقوى من ساير اللذات.

ـ فان قيل: نحنُ لا نلتذُّ بالمعقولات و لا نتألّم بالخيالات، فلو كان اللّذة العقليّة اقوى، وجب ان يكون التذاذُنا بالمعقولات، اشرف فوق ما نتلذُّ بالمحسوسات، و ليس كذلک، بل قد لا نجد لذّة.

عداها لذّاتٌ ضعيفة و كلّها خيالاتٌ غير حقيقيّة، و قد يُمكن ان ينبّه من جملتهم، من له تمييز ما فيُقال له: ا ليس الذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امورٌ تجرى مجراها و انتم تعلمون انّ المُتمكّن من غلبةٍ ما، و لو فى امرٍ خسيس، كالشّطرنج و النّرد و نحوهما، قد يعرض له مطعوم و منكوح، فيرفضة لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفّة و الرئاسة مع صحّة جسمه، فى صحبة حشمة، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذّ لا محالة هناك من المنكوخ و المطعوم.

ـ فالجواب: انّ اللّذة، ليست نفس ادراك المُلايم، بل حالةٌ تابعةٌ لادراك الملايم، فمن البيّن انّا اذا ادركنا ملايماً، حصل لانفسنا، حالة أُخرى بحسبه، هى اللذة، فادراک المُلايم و المُنافر، و ان اقتضى اللذة و الالم، الّا انّ هذا الاقتضاء، لا يُوجبُ وجود تلک الحالات عند الادراک دايماً، فرُبما يتوقّفُ حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع و لا شکّ ان للنّفس الفاً بالمحسوسات و الشّهوات و اتّصافاً بالاخلاق الذّميمة، فلعل ذلک مانعٌ من وجدان الّلذة بالمعقولات، كما انّ المريض الممرور الّذى يغلب عليه مرّة الصفراءُ لا يلتذُّ بالحلاوى، بل يعافها و يكرهها.

ـ لا يُقال: اثبتوا للّه ـ تعالى ـ لذّة عقلية، فلو كانت الّلذة، حالةً زايدةً على الادراک، لزم وجود امرٍ زايدٍ فى ذاته ـ تعالى ـ و انّه محال.

ـ لانّا نقول: اللذةُ فينا معنى زايد، على ادراک المُلايم، بخلاف اللذة فى البارى، كما فى العلم و القُدرة و غيرهما من الصّفات، او نقول: اللذةُ ليست هى ادراک المُلايم فقط، بل ادراک و نيل للملايم، و نيل المعقولات يُشبهُ حالة العيان، بعد حال الغيبة، و لهذا قال من كمل قوّته العلميّة، يجد لذّات عقلية عظيمة، فلعلّهُ واصلٌ الى نيل المعقولات، فهو عين اليقين، و مثالُ ذلک العنين، لو فرضنا يتصوّر الجماع، بانّهُ ادخال فى فرجٍ، لا يلتذُّ به، كما يلتذّ من ناله، فاللذةُ ليست من الادراک، بل من النّيل، و كذلک من تصوّر الحسن، لا يلتذُّ بهُ بل من نيله، فالنّفسُ ما دامت الفت بالمحسوسات، مشوبةٌ بشوائبها و كان المعقولات، لا تمثيل فيها تمثلاً تاماً بحيث يلاحظها حقّ الملاحظة، امّا اذا تخلّص من هذه الشّوائب، فرُبما تعتورها حال كالمشاهدة بالنّسبة اليها و هو نيلها.

و اعلم، انّ المطلوب من هذه الفصل، ليس الّا نفى حصر اللذات فى الحسيّة الظاهرة و استحقار غيرها، و انّما ذكرنا ما ذكرنا، تنبيهاً على المطلوب بالذّات من النّمط كما، سيأتى تفاصيلها، م.

و اذا عرض للكرام من النّاس، الالتذاذ بانعامٍ يصيبون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمُشتهى حيوانىّ، متنافس فيه، و آثروا فيه غيرُهُم على انفسهم، مُسرعين الى الانعام به. و كذلک فانّ كبير النّفس، يستصغر الجوع و العطش، عند المُحافظة على ماء الوجه، و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب، عند مناجزة الاقران و المبارزين، و رُبما اقتحم الواحد على عددهم، ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقّعة من لذّة الحمد و لو بعد الموت، كانّ ذلک، يصل اليه و هو ميّت.

فقد بان، انّ اللذّات الباطنة، مستعليةٌ على اللذّات الحسيّة، و ليس ذلک فى العاقل فقط، بل و فى العجم من الحيوانات، فانّ من كلاب الصّيد، ما يقتنصُ على الجوع، ثمّ يُمسكه على صاحبه، و رُبما حمله اليهُ و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، و رُبما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها، فاذا كانت اللذّات الباطنة، اعظم من الظّاهرة و ان لم تكن عقليّة، فما قولک فى العقليّة؟!»

اقول: العطب، الهلاک. و اقتحم، اى دخل من غير رويّة، و الدّهم، العدد الكثير.

و اعلم انّ من المشهورات، انّ السّعادة، هى اللذّة فقط، ثُمّ انّ العوام، يظنّون انّ اللذّات، هى المدركة بالحواسّ الظّاهرة، و امّا المُدركة بغيرها، فتارة ينكرون تحقّقها و ينسبونها الى خيالات، لا حقيقة لها، و تارةً يستحقرونها بالقياس الى الحسيّة، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل، على وجوب لذّات باطنة هى اقوى من الحسيّة الظّاهرة لوجوه:

منهما، انّ الغلبة المُتوهّمة و لو كانت فى امرٍ خسيس، رُبما يؤثر على لذّاتٍ يظنّ انّها اقوى اللّذات الحسيّة.

و منهما، انّ لذّة نيل الحشمة و الجاه، تؤثر ايضاً عليها.

و منهما، انّ الكريم، يؤثر لذّة ايثار الغير على نفسه، فيما يحتاجُ اليه، ضرورة على لذّة التّمتّع بها.

و منها، انّ كبير النّفس، يؤثرلذّة الكرامة المتوقّعة من محافظة ماء الوجهُ او من الاقدام، على الاهوال، مع عدم العلم بنيلها على اللذّات الحسّيّة، الى حدٍّ يتحمّل آلآم الجوع و العطش، و يقاسى اهوال الموت و الهلاک معها.

و هذه، صغرياتٌ تنصاف اليها كبرى مشهورة، هى انّ كلّ ما هو آثر عند شخص، فهو الذّ بالقياس اليه، لانّ اللذّة، مؤثرةٌ و المؤثر لذيذٌ، فينتجان انّ اللذّات الباطنة، مستعليةٌ

على الحسّيّة، و لمّا كانت اللذّات الباطنة المذكورة، حيوانـيّة، نـبّه عـلى انّ مـن سـائر الحيوانات، ما يُشارك الانسان، في ذلک فانّ کلب الصّيد، تؤثر اللذّة الوهميّة الّتى ينالها من توقّع اکرام صاحبه ايّاه، على لذّة الاکل، و الرّاضعة من الحيوانات تؤثر اللذّة الوهميّة الّتى تجدها من تصوّر سلامة ولدها لذّة سلامتها نفسها، ثمّ تدرّج من ذلک الى المقصود.

فذکر انّ اللذّات الباطنة الحيوانيّة، لمّا کانت اعظم من الظّاهرة، فان تکون العقليّة اعظم منها اولى، و ذلک لانّ قوّة اللذّة و ضعفها، يتبعان قوّة الادراک و ضعفه، فانّ اللذّة ادراک ما على ما سيأتى.

* تذنيبٌ *

«فلا ينبغى لنّا ان نستمع الى قول من يقول: انّا لو حصلنا على جملة: لا نأکل فيها و لا نشرب فيها و لا ننکح، فايّة سعادة تکونُ لنا، و الّذى يقول هذا، فيجبُ ان يبصّر و يقال له: يا مسکين! لعلّ الحال الّتى للملائکة و ما فوقها الذّ و ابهج و انعم من حال الانعام، بل کيف يُمکن ان يکون لاحدهما الى الآخر، نسبةٌ يعتدُّ بها.»

القائلونَ بانّ السّعادة هى اللذّة الحسّيّة، يُنکرون السّعادة الّتى يثبتها الحکماء للنّفس الانسانيّة الکاملة بعد الموت، و يلزمهم على رأيهم ذلک، ان لا يکون غير الحيوان، الآکل الشّارب الناکح سعيداً اصلاً، و لمّا کان غرض الشيخ من الردّ عليهم اثبات تلک السعادة، و کان ما ذکره فى الفصل السّابق، مقتضياً لفساد مذهبهم، صرّح فى هذا الفصل بالردّ عليهم، باثبات تلک السّعادة، و لذلک وسمه بـ«التذنيب».

ثمّ نبّه على مقصوده بالمُقايسة بين حال الملائکة و مافوقها و بين حال الانعام و ما يجرى مجراها، بحسب الکمال و الخير الموجود فيهما، فانّ النّسبة بينهما، بعيدةٌ جدّ، بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر، لعدم الاشتراک بين کماليهما فى الماهيّة.

* تنبيهٌ *

«انّ اللذّة، هى ادراکٌ و نيل لوصول ما هو عند المُدرک کمالٌ و خيرٌ من حيث هـو کذلک، و الالمُ هو ادراک و نيل لوصول ما هو عند المُدرک آفةٌ و شرّ.»

يريدُ التّنبيه على ماهيّة اللذّة و الالم، ليبيّن بالنّظر الحکمى، انّ السّعادة بالمعنى الّذى

يفهمُهُ الجمهور للذّوات العاقلة، اتمّ منها للنّفوس الحيوانيّة، و كذلك الشقاوة لاهلها، فذكر انّ اللّذّة هى ادراک و نيل، امّا الادراک، فقد مرّ شرحُ اسمه، و امّا النّيل، فهو الاصابة و الوجدان، و انّما لم يقتصر على الادراک، لانّ درک الشىء قد يكون بحصول صورةٍ تساويه [۱] و نيله لا يكونُ الّا بحصول ذاته.

---

۱ - قوله: «لانّ ادراک الشّىء، قد يكون بحصول صورة تساويه»، يُمكن ان يدرک الشّىء اولاً و لا يلتذُّ به، فلا يكفى فى اللذة مجرّدُ الادراک، بل لابُدّ مع ذلک من نيل ذاته - مثلاً - يتصوّر ذات جمال و لا يلتذّ بها الّا بنيلها.

- و كأن سائلا يقول: انّ نيل الشّىء، لا يكون الّا بادراكه، فحينئذٍ كفى ذكر النّيل.

- اجاب بانّ مفهوم النّيل، ليس الّا حضورُ الشّىء و وجدانه، و هو لا يدُلّ على ادراكه الّا بالمجاز. و دلالةُ الالتزام، مهجورةٌ فى الحدود.

فان قيل: لا شکّ انّا نلتذُّ بتخيل امرأةً حسناء، و تخيّل جماع و شرب مشروب، فهيهنا التذاذ حاصل دون نيل اللذات،

- نقول: نحن لا نلتذُّ، بل نتخيل الالتذاذ بتخيّلنا النّيل، و قدم الادراکُ على النّيل، لانّه اعمُّ منه و تقدّم الاعمّ فى التّعريفات، واجبٌ.

- لا يقال: قد يتحقّق النّيل، بدون الادراک، كما اذا كان مشغولاً باشغال و مرّ عليه حبيبه و لم يره، فلا يكونُ الادراک، اعمٌّ من النّيل.

- لانّا نقول: ما نال حبيبه، بل الحبيب ناله، و لم يقل لما هو عند المدرک، لانّ اللذة، ليست هى ادراک ماهية اللذيذ، بل ادراک حصوله له و وصوله اليه.

فالحاصلُ انّ اللذة لا تحصلُ بادراک اللذيذ فقط، بل بادراک حصوله و هو النّيل، و اللذيذُ ما هو عند المدرک كمال و خير، فالمعتبرُ كماليّتُهُ عنده، لا فى نفس الامر.

- فان قلت: فالجاهلُ بالجهل المُركّب، يجب ان يكون ملتذاً به و حينئذٍ ان بقى الجهل بعد موته، فهو يلتذُّ به كما فى الحيوة، و ان لم يبق، لم يتألم، لانّ سبب تألّمه هو الجهل و قد زال، فاحدُ الامرين لازمٌ، امّا اثبات لذّته بالجهل المُركّب بعد الموت، او عدم بقاء عذابه و هو خلاف ما مرّ جوابه.

- فنقول: لا نُسلّم الالتذاذ بالجهل المُركّب، فانّما يلتذُّ به، لو نال مدركه، لكن النّيل و هو وجدانه يتوقّفُ على وجوده و ليس بموجود، و سيُبيّنهُ الشارح زيادة بيان، و المشهورُ انّ اللّذة ادراک

و اللذّةُ لا تتمُّ بحصولِ ما يسُاوى اللذيذ، بل انّما تتمُّ بحصول ذاته، و انّما يقتصر على النّيل، لانّه لا يدُلُّ على الادراك الّا بالمجاز.

الملايم، و الالمُ ادراک المنافر، ثمّ يفسّرون الملايم بما يكون كمالاً و خيراً للمدرک، من حيث هو كذلک و المُنافرُ ما يكون آفةً شراً للمدرک من حيث هو كذلک، فما ذكره الشيخ اقرب الى التّحصيل من المشهور، لانّه لمّا احتيج الى تفسير المُلايم و المُنافر بهذين التّفسيرين، فايرادهما، اولى قصراً للمسافة و تفصيلاً للجمل، فانّه ذكر النّيل و قيّد الوصول و قد بان ان لابُدّ منهما.

قال الامام: فسّر الشيخ «اللذة» و «الالم»، بالكمال و الخير و الآفة و الشّر، فلابُدّ من العلم بهذه الاشياء. و امّا الخير و الشّر، فان اراد بهما ما ذهب اليه من انّ الخير هو الموجود و الشّر هـو المعدوم، رجع التّفسير الى انّ «اللّذة» ادراک الموجود و «الالم» ادراکُ المعدوم و ذلک باطلٌ. امّا تفسيرُ اللذة، فلانّه يلزمُ منه ان يكون ادراک الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعـضاء، او تبرّدها بالثّلج، او عند سماع الاصوات المنكرة و شمّ الرّياح الموذية و رؤية الاشياء المـؤذية لذّات، لانّها ادراكاتٌ موجوداتٌ، و امّا الالم، فلانّ العدم لا يحسّ به.

و ان اراد بهما التّفسير المشهور و هو انّ الخير، هو اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الشّرُّ هو الالم و ما يكون وسيلةً اليه، كان معنى التّفسيرين انّ اللذة، ادراک اللذة و ما يكون وسيلة اليها، و الالمُ ادراک الالم و ما يكون وسيلة اليه، و فسادُهُ ظاهرٌ، و ان فسّرهما، بشىءٍ ثالثٍ فلابُدّ من ذكره لينظر فيه.

و امّا الكمال، فالاكثرون فسّروهُ بانّه حصول شىءٍ لشىءٍ، من شأنه ان يكون له، فيُقال لهم: ان كان المُرادُ من قولكم: من شأنه ان يكون له، امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة كلّها كمالات، لامكان اتّصاف النّفس و الاجسام بهذه الصّفات، و ان كان المُرادُ شيئاً آخر، فاذكره لنتكلّم عليه.

قال الشارح: ما ذكرنا فى بيان التّعريفين، يعنى عن جواب هذه الاسؤلة، لانّه بـيّن انّ المُـراد بالكمال و الخير هيهُنا، الاضافيتان المُنتسبتان الى الغير، و بقولهم فى تعريف الكمال، ما مـن شأنه ان يكون له، ان يُناسب الشّىء و يليق به و لا شکّ انّ الاخلاق الرّديئة و التّركيبات الفاسدة، لا يليقُ بالنّفوس و الاجسام و بالخير الموجود لا مطلقاً، بل من حيث هو مؤثر، فلا يردُ النّقوض، لانّها ليست ممايؤثر و بالّشرّ الشرّ بالعرض و هو الموجود الّذى يكونُ سبباً لعدم شىءٍ آخـر، فجاز ان يحسّ به، م.

و انّما اوردهما معاً، لفقدان لفظ، يدّل على المعنى المقصود بالمُطابقة، و قدّم الاعمّ الدّالّ بالحقيقة و اردفه بالمخصّص الدّالّ بالمجاز، و انّما قال:«لوصول ما هو عند المدرک»، و لم يقل: لما هو عند المُدرک، لانّ اللذّة، ليست هى ادراک اللذيذ فقط، بل هى ادراکُ حصول اللذيذ للملتذ، و وصوله اليه، و انّما قال: «ما هو عند المدرک كمال و خير»، لانّ الشّىء، قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس الى شىءٍ و هو لا يعتقد كماليّته و خيريتّه، فلا يلتذّ به، و قد لا يكون كذلک و هو يعتقده فيلتذّ به.

فالمعتبرُ كماليّته و خيريّته عند المدرک، لا فى نفس الامر، و الكمال و الخير هيهُنا، اعنى المقيسين الى الغير، هما حصول شىءٍ لما من شأنه ان يكون ذلک الشّىء له، اى حصول شىءٍ يناسبُ شيئاً و يصلحُ له، او امر يليقُ به بالقياس الى ذلک الشّىء. و الفرق بينهما انّ ذلک الحصول، يقتضى لا محالة برائة ما من القوّة لذلک الشّىء، فهو بذلک الاعتبار فقط، كمال و باعتبار كونه مؤثراً خير.

و الشيخ انّما ذكرهما، لتعلّق معنى اللذّة بهما، و اخّرَ ذكر الخير، لانّه يفيدُ تخصيصاً ما، لذلک المعنى، و انّما قال: «من حيث هو كذلک»، لانّ الشّىء قد يكون كمالاً و خيراً من جهةٍ دون جهةٍ و الالتذاذُ به يختصّ بالجهة الّتى هو معها كمال و خير.

فهذه ماهيّة «اللذّة»، و يقابلها ماهيّة «الالم» كما ذكره. و هما اقرب الى التّحصيل من قولهم: اللذّة ادراک الملائم، و الالم ادراکُ المنافى، و لذلک عدل الشيخُ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع.

قال الفاضل الشارح: تعريفُ اللذّة بالخير الّذى هو عند الشيخ، امرٌ وجوديٌّ، يرجع الى قولنا: اللذّةُ ادراک الموجود، و كذلک الالم ادراک المعدوم، و ذلک باطل: امّا فى اللذّة، فلانّ ادراک احتراق الاعضاء و الاصوات المُنكرة و ما يشُبهها، ليست بلذّات، مع انّها موجودات، و امّا فى الالم فلانّ العدم، لا يحسّ به، فانّ فسرّو الخير باللذّة او ما يكون وسيلةً اليها على ما هو المشهور، رجع التّعريف الى قولنا: اللذّةُ هى ادراک اللذّة او ما يكون وسيلةً اليها، و الكمالُ ايضاً ان فسرّوه بحصول شىءٍ لشىءٍ من شأنه ان يكون له امكان اتّصافه به، لزم ان يكون الجهل و سائر الرّذائل كمالات.

قال: و التّحقيقُ ان تصوّر ماهيّة «اللذّة» و «الالم»، بديهىٌّ غنىٌّ عن التعريف.

و **اقول**: ما ذكرناهُ فى تفسير قول الشيخ يُغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوک. و الوجهُ

فی ذكر ماهيّة «اللذّة» و «الألم» ـ مع كونهما غنيّين عن التعريف ـ ما ذكرناه فی باب الادراک بعينه.

قوله : «و قد يختلفُ الخير و الشرّ، بحسب القياس، فالشّیءُ الّذی هو عند الشّهوة خيرٌ، هو مثل المعطم الملائم، و الملبس الملائم، و الّذی هو عند الغضب خيرٌ فهو الغلبة، و الّذی هو عند العقل خيرٌ فتارةً و باعتبار فالحقّ، و تارةً و باعتبار فالجميل. و من العقليّات، نيل الشّكر و وفور المدح و الحمد و الكرامة، و بالجملة فانّ همم ذوی العقول فی ذلک مختلفة.»

مرادُهُ بيان انّ الخير الواقع فی ذكر ماهيّة «اللذّة»، هو الخيرالاضافی الّذی لا يعقل الّا بالقياس الی الغير، و ذكر الخيرات المقسمة الی القُوی الثّلاثة الّتی تتعلّقُ الافعال الارادية بها، اعنی الشّهوة و الغضب و العقل، و معنی قوله فی الخير العقلی: «فتارة و باعتبار فالحق و تارة و باعتبار فالجميل»، انّ الحقّ خيرٌ عند كون العاقل قابلاً عمّا فوقه بالقياس الی قوّته النّظريّة، و الجميل خيرٌ عند كونه متصرّفاً فيما دونه بالقياس الی قوّته العلميّة و اراد بقوله: «و من العقليّات، نيل الشكر و وفور المدح و الحمد» الخيرات الّتی تكون للعقل بمشاركة سائر القُوی و هی الّتی تخلفُ الهمم فيها لاختلاف احوال تلک القُوی، و امّا العقلیّ الصّرف، يختلف البتّة.

قوله : «و كلّ خيرٌ بالقياس الی شیءٍ ما، فهو الكمال الّذی يختصُّ به و ينحوه باستعداد الاوّل و كلّ لذّة فانّها تتعلّقُ بامرين بكمال خيری و بادراکٍ له من حيث هو كذلک.»

ارادَ الفرق بين الخير و الكمال(١)، فذكر انّ الخير المُضاف الی شیءٍ هو الكمال الخاصّ الّذی يقصدُهُ ذلک الشیء باستعداده الاوّل، و الشّیءُ لا يقصد شيئاً و لا يميل اليه

---

١ - قوله: «اراد الفرق بين الخير و الكمال»، لا يستراب فی انّهما يتساويان صدقاً، و الكلامُ فی تغايرهما مفهوماً. و الامامُ اعترض بانّ كلام الشيخ يُشعرُ هيهُنا بانّ الكمال و الخير، شیءٌ واحد، فذكر احدهما مغنٍ عن الآخر، فذكر الشارح انّه خيرٌ باعتبار انّه مؤثر و كمال بحسب البرائة من القوّة، فيتغايران مفهوماً، م.

الّا اذا كان ذلک الشیء مؤثراً بالقياس اليه، و ذلک يدلُّ عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونِهِ مؤثراً كما مرّ و امّا قوله: «باستعداده الاوّل»، ففائدتُهُ انّ الشّیء قد يكونُ له استعدادان؛ احدهما يطرءُ على الآخر و لا يكون الشّیء الّذی ينحوه ذلک الشّیء باستعداده الثّانی خيراً بالقياس الى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس الى ذلک الاستعداد الطاری كالانسان، فانّه مستعدٌّ فی فطرته، لاقتناء الفضائل ثمّ اذا طرء عليه ما اعدّة لاقتناء الرّذائل، قصدها بحسب الاستعداد الثانی و لا تكونُ هی خيراً بالقياس الى ذاته، مع الاستعداد الاوّل.

و العجبُ انّ الفاضل الشارح، ذهب فی هذا الموضوع بعد ان صرحّ الشيخ بانّ الخير هو كمال مقّيدٌ بقيدٍ ما، الى انّ كلام الشيخ مشعرٌ بانّ الخير و كمال واحد و حينئذٍ يكونُ ذكر احدهما مُغنياً عن الآخر.

قوله: «و كُلّ لذّة» الى آخره، لمّا فرغ عن تلخيص معنى اللذة، ذكر حاصل هذا البحث و هو انّ اللذّة متعلّقةٌ بشيئين؛ احدهما وجود كمال خيرىّ، و الثّانی ادراک له من حيث هو كذلک، فانّ المطلوب فی هذه النّمط، مبنىٌّ عليه.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و لعلّ ظانّاً[١] يظنّ انّ من الكمالات و الخيرات، ما لا يلتذّ به اللّذة الّتی تناسب

---

١ - قوله: «و لعلّ ظانا»، نقض على الحدّ المذكور و تقريره: انّه لو كان اللذة ادراک المُلايم الخير، فكلّما كان المُلايمة و خيرية، يجبُ ان يكون الالتذاذُ به اكثر و ليس كذلک، لانّ الصّحة اقوى ملايمة للنّفس من الاشياء الحلوة، مع انّ الالتذاذ بها اكثر.

و الجواب: انّا لا نُسلّم انّ الالتذاذ بالصّحة، ليس فوق الالتذاذ بالحلو، فانّ من لاحظ صحّته وجد لذة عظيمة، و بعد التّسليم و المُسامحة، فالشّرط فی اللذة حصول اللذيذ و الشّعور به و مهما ضعف الشّعور، تضعف اللذة.

فعدمُ كمال الالتذاذ بالصّحة لضعف الشّعور بها، اذ المحسوسات اذا استمرّت، لم يشعر بها كمال الشّعور، فلهذا لا يلتذُ كمال الالتذاذ، هذا هو المُطابق لمتن الكتاب.

و امّا الشّارحان، فقد وجها النّقض بعدم التذاذ النّفس بالصحة، و جوابه بنفى ادراک الصّحة بسبب

مبلغه، مثل الصحّة و السلامة، فلا يلتذُّ بهما ما يلتذُّ بالحلو و غيره.

فجوابُه بعد المسامحة و التسليم، انّ الشّرط كان حصولاً و شعوراً جميعاً، و لعلّ المحسوسات اذا استقرّت، لم يشعر بها[١]، على انّ المريض و الوصب يجد عندُ الثؤوب الى الحالة الطّبيعيّة مغافضة غيرُ خفيّ التّدريج لذّة عظيمة.»

الوصب: المرُض الطّويل، يقال: وصب الشيء، أى دام، قوله تعالى: و له الدين، و الثؤوب: الرّجوع الى الشّيء بعد الذّهاب عنه، و المُغافصة: الاخذ على غرّة.

و الغرض من الفصل، ايراد شكّ على شرح اللذّة المذكورة، و هو انّ الصّحّة و السّلامة كمال و خير، مع انّا لا نلتذّ بهما.

و ايرادُ الجواب عنه، بعد التّسليم على سبيل المسامحة و هو انّ الادراك الّذى هو شرط فى اللذّة، ليس هناك بحاصل، فانّ استمرار المحسوسات، تذهل النّفس عن احساسها و التّنبيه على انّهما مع التّجدّد المُقتضى للادراك، لذيدان جدّاً.

* تنبيهٌ *

«و اللذيذُ قد يصلُ، فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهى اشتهائاً شايقاً، و ليس ذلک طاعناً فيما سلف، لانّه ليس خيراً فى تلک الحال، اذ ليس يشعرُ بالحسّ من حيث هو خير.»

اقول: كما انّ الفصل الاوّل كان مشتملاً على الجواب عن النّقض الوارد على شرح

استمرارها و لا يكادُ ينطبق على المتن.

و تقريرُ سؤال الثانى، انّ بعض المرضى، قد يكره الحلو مع انّ الحلو كمال و خير، فهيهُنا ادراک الكمال و الخير يتحقّقُ و لا لذة.

و الجوابُ: انّا لا نُسلّم انّ الحلو فى هذه الحال، كمال و خيرٌ له، م.

١ - قال العلامة الجعفرى فى تعليقته على الاشارات: اقولُ: انّ تقيّدهُ بالمحسوسات، لعلةٍ عاليةٍ لا تخفى على المُتأمل و هى انّ اللذائذ العقلانية، لمّا انّها تحتاجُ الى عمليّةٍ غيرُ طبيعيةٍ للحصول الى الكمال العقلى، لذلک فانّ كذلّ ظاهرة تسببُ اللذة العقلية، فانّها جديدةٌ قد رغب اليها النّفس و حصلت اليها بعملٍ عقلانيٍ لذلک، تكون اللذة فعليّة متجدّدة.

اللذّة بسبب اغفال احد الامرین اللذین یتعلّق بهما اللذّة و هو الادراک، فـهذا الفـصل یشتملُ علی الجواب عن النّقض الوارد علیه، بسبب اغفال الامر الآخر و هـو حـصول الکمال و الخیر، بالقیاس الی الملتذّ.

و لّما لم یکن هذا النقض مذهوباً الیه بوهم، فانّ الجمهور لا ینکرون لذّة الحلو، بسبب کراهیّة بعض المرضی له لم یجعل الفصل مشتملاً علی «وهم و تنبیه»، بخلاف الاوّل.

* تنبیهٌ *

«اذا اردنا ان نستظهر فی البیان مع غناء ما سلف عنه، اذا لطّف لفهمه، زدنا فقلنا: انّ اللذّة هی ادراک کذا من حیث هو کذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، فانّه اذا لم یکن سالماً فارغاً، امکن ان لا یشعر بالشّرط، امّا غیر السّالم، فمثل علیل المعدة، اذا عـاف الحلو، و امّا غیر الفارغ، فمثل الممتلیء جدّ یعاف الطّعام اللذیذ، و کلّ واحدٍ منهما، اذا زال مانعه، عادت لذّته و شهوته و تأذّی بتأخّر ما هو الآن یکرهه.»

عاف الطعام، ای کرهه.

و الغرضُ من هذا الفصل، انّ الشّرح المذکور، للذّةٍ یُمکن ان یزاد فیه قید، فـلا تـرد النّقوض المذکورة علیه معه و هو ان یُقال: و لا شاغل و لا مضادّ للمدرک، ای یکـون المدرک فارغاً عن الشّاغل سالماً عن المضادّ. و الشّاغلُ کالامتلاء المانع عن الالتـذاذ بالطّعام، و المضادّ کالکیفیّة المانعة لذوق المریض عن الالتذاذ بالحلاوة، و الباقی ظاهرٌ.

* تنبیهٌ *

«و کذلک قد یحضر السّبب المؤلم و تکون القوّة المدرکة ساقطةٌ کما فی قرب الموت من المرضی، او معوقّة کما فی الخدر، فلا یتألّم به، فاذا انتعشت القوّة او زال العائق، عظم الالم.»

یریدُ ان یُنبّه علی حال الالم ایضاً، فذکر انّ اللذّة، کما لا تحصل مع وجود الملذّ عند عدم الادراک به، فالالم أیضاً لا یحصل مع وجود المؤلم، عند عدم الادراک به، و هـو ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«انّه قد يصحّ اثبات لذّة ما يقيناً[١] و لكن اذا لم يقع المعنى الّذى يسمىّ ذوقاً، جاز ان

---

١ - قوله: «انّه قد يصحّ اثبات لذة ما يقيناً»، اعلم انّ المطلوب بالذّات من هذا النّمط، اثبات اللذة العقلية و كانه عناها بـ«البهجة و السعادة» الّتى عنون النّمط بهما، فنفى اولاً، قول من حصر اللذات بالحسية الظاهرية، ثمّ عرف ماهية «اللذة» و «الالم» و من البيّن أنّ حسن التّـرتيب، يستدعى تقديم التّعريف على البحث الاوّل، و ثانياً اراد ان يشرع فى المقصود بالذّات و هـو اثبات اللذة العقليّة.

و لمّا كان بعض الاوهام رُبما سبق اليه، انّ لذّة عقلية، لو وجدت، وجب ان يكون شوق لنا الى تحصليها، او الماً عقلياً لو كان وقع منّا احترازٌ بالغٌ عنه و ليس كذلک، نبّه اوّلاً فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم، فانّه رُبما يجرم بوجود «لذة» او «ألم» و لا يحمل رغبة او رهبة لعـدم الذّوق و الوجدان كالعنين، قد يعلم من طريق السّماع انّ فى الجماع لذة و لا يميل اليه و صاحب الحمية، اذا لم يعرضه آفات الاسقام، فرُبما لم يتحرز عن المُتناولات الرّديئة، فكذلک هيهُنا لم يلزم من عدم النّيل حصول اللذّات العقلية، او عن الالآم العقليّه القدح فى وجودها.

ثم نبّه فى الفصل الآخر على المطلوب و حاصله ان يقال: كما ان لكُلّ قوّة من القُوى الحيوانية كمالاً اذا حصل، صارت ملتذة به لما تقرّر انّ اللذة هى ادراک الكمال و حـصوله، فكـذلک الجواهر العاقل كمال و هو ان يكون عالماً بالاشياء، فاذا حصلت اللذة لا محالة.

و امّا قوله: و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ، فهو كما فى النّوم، فانّه رُبما يتكيّف الذّائقة بكيفيّةالحلاوة، مأخوذة من الصّور المخزونة فى الخيال، فلا مادة هناک، فلذا قد يجنّب فـى المنام من رأى امرأة باشرها، ثمّ بيّن انّ اللّذة العقلية اشرف و اكمل من الحيوانيّة، فانّ مُدركات العقل، اشرف من مدركات الحّس و الادراكات العقليّة، اقوى من الادراكات الحسيّة.

امّا الأول، فلانّه ليس مدركات الحسّ الّا كيفيّات مخصوصة، كالالوان و الطّـعوم و الرّوايـح و الحرارة و البرودة و امثالها، و مدركات العقل، هو ذات البارى ـ تعالى ـ و صفاته و الجواهـر العقليّة و الاجرام السّماوية و غيرها، و من البيّن ان لا نسبة لاحدهما من الشّرف الى الاآخر.

و امّا الثانى، فلوجهين: احدهما، انّ الادراک العقلى، واصلٌ الى كُنه الشىء، حتّى تـميّز بـين الماهية و اجزائها و اعراضها، ثمّ تميّز بين الجنس و الفصل و جنس الجنس و جنس الفصل و

لا نجد الیها شوقاً، و کذلک قد یصحُّ ثبوت اذیّ ما یقیناً و لکن اذ لم یقع المعنی الّذی یسمّی بـ«المقاساة»، کان فی الجواز ان لا یقع عنها بالغ الاحتراز، مثال الاوّل، حال العنّین خلقة عند لذّة الجماع، و مثال الثانی، حال من لم یقاس وصب الاسقام عن الحمیّة.»

یریدُ بیان انّ العلم بوجود اللذة ـ و ان کان یقیناً ـ فهو لا یوجبُ الشّوق الیها ایجاب الاحساس بها، و العلم لوجود الالم ـ و ان کان یقینیّاً ـ فهو ایضاً لا یوجب الاحتراز عنه ایجاب الاحساس به، و ذلک لانّ معرفة المحسوسات بحدودها العقلیّة، لا یقتضی ادارکها اقتضاء الاحساس بها، و العلمُ بما من شأنه ان یشاهد، لا یبلغ درجة المشاهدة، و لذلک قیل: لیس الخبرُ کالمعاینة، و جعل مرتبة «علم الیقین»، دون مرتبة «عین الیقین». و لذلک لم یقتصر الشیخ فی ذکر ماهیّة اللّذة و الالم، علی ذکر الادراک دون النّیل علی ما مرّ.

و اهل المشاهدة، یسمّون نیل الّذة العقیّلة ذوقاً، و تقابلها المقاساة، و الشیخ استعمل لفظُ الذّوق هیهُنا فی جمیع اللّذات و لم یعبّر عنه بنیل اللذّة و الاحساس باللذة، لانّ ذلک یقتضی تکراراً فی المعنی، فانّ معنی الادراک و النّیل و ما یجری مجراهما، داخلٌ فی مفهوم اللّذة کما مرّ.

* تنبیهٌ *

«کُلّ مستلذٍ به، فهو سببُ کمالٍ یحصلُ اللمدرک و هو بالقیاس الیه خیرٌ، ثمّ لا شکّ فی انّ الکمالات و ادراکاتها متفاوتةٌ، فکمال الشّهوة ـ مثلاً ـ این یتکیّف العضو الذّائق بکیفیّة الحلاوة مأخوة عن مادّتها و لو وقع مثل ذلک، لا عن سببٍ خارجٍ کانت الّلذة

فصل الفصل و فصل الجنس، بالغة ما بلغت، و تمیّز بین الخارجی اللازم و المُفارق، و بین اللازم بوسط و بغیر وسط، و امّا الادراک الحسّی، فلا یصل الّا الی الظّاهر المحسوس، فیکون الادراک العقلی، اقوی من الادراک الحسّی.

و ثانیهما، انّ الادراکات العقلیّة غیر متناهیةٍ بخلاف الادراکات الحسیّة، و اذا ثبت ان الادراکات العقلیّة، اقوی من الحسیّة، و انّ مُدرکات العقل، اشرف من مدرکات الحسّ، ثبت انّ اللّذة العقلیّة، اکمل من اللذة الحسیة، م.

قائمة، و كذلک الملموس و المشموم و نحوهما.

و كمال القوّة الغضبيّة، ان تتكيّف النّفس بكيفيّة غلبة او يكفيُ شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه، و كمال الوهم، التّكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكر، و على هذا حال سائر القُوى، و كمال الجوهر العاقل، ان يتمثّل فيه جليّة الحقّ الاوّل قدر ما يُمكنُهُ ان ينال منه ببهائه الّذى يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجود كلّه، على ما هو عليه مجرّداً عن الشّوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الاوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الرّوحانيّة السّماوية و الاجرام السّماوية، ثمّ ما بعد ذلک تمثلاً لا يمايز الذّات، فهذا هو الكمال الّذى يصيرُ به الجوهر العقلى بالفعل، و ما سلف، فهو الكمال الحيوانى و الادراک العقلى خالص، الى الكنه عن الشّوب، و الحسّى شوبٌ كلّه، و عدد تفاصيل العقلى، لا يكاد يتناهى، و الحسيّة محصورة فى قلّة، و ان كثُرت، فبالاشدّ و الاضعف.

و معلومٌ انّ نسبة اللذة الى الّلذة، نسبة المُدرِک الى المدرَک، و الادراکُ الى الادراک، فنسبة الّلذة العقليّة الى الشّهوانية، نسبة جليّة الحق الاوّل و ما يتلوه الى نيل كيفيّة الحلاوة و كذا نسبة الادراكين.»

يريدُ اثبات الّلذة العقليّة و بيان انّها اكمل من الحسيّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النّمط، و تقريرُهُما ان يُقال: لمّا كان الّلذة ادراکُ كمالٌ خيرى، يحصل لمدركٍ ما كان كُلّ مستلذّ به، اى كُلّ ما يعدّ لذيذاً، فهو سببُ كمال يحصل لمدركٍ ما، و ذلک الكمال، يكون خيراً بالقياس الى ذلک المدرک، ثمّ انّ الكمالات و ادراكاتها اللتين تتعلّقُ بهما الّلذة مُتفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء.

فمنها ما يتعقّل القوّة الشّهوية و هو كتكيّف العضو الذّائق بكيفة الحلاوة، سواءٌ كانت مأخوذةً عن مادة خارجية، هى شىءٌ حلوٌ، او كانت حادثة فى العضو، لا عن سببٍ خارجٍ، فانّ كلتيهما فى افادة الّلذة مُتساويان، و لذلک يلتذّ النّائم، حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة و كذلک فى سائر الحواسّ الظّاهرة.

و منها ما يتعقّل بالقوّة الغضبيّة و هو كتكيّف النّفس الحيوانية بكيفيةٍ هى تصوّر اذى حلّ بمغضوبٍ عليه.

و منها ما يتعقّل بالقُوى الباطنيّة كتكيّكف الوهم بصورة شىءٍ يرجوهُ او بصورة شىءٍ يتذكّر فيذكره و كذرلک فى سائرها، و هذه كُلّها كمالات حيوانية مختلفة و ادراكات

حیوانیة متفاوتة تتبعها لذّات بحسبهما.

و للجوهر العاقل ایضاً کمالٌ و هو ان یتمثّل فیه ما یتعقّله من الحقّ الاوّل، بقدر ما یتسطیعه، فانّ تعقّل الحقّ الاوّل علی ما هو علیه، غیرُ ممکنٍ لغیره، ثمّ ما یتعقّله من صور معلولاته المُرتّبة، اعنی الوجود کلّه تمثلاً یقیناً خالیاً عن شوائب الظّنون و الاوهام علی وجهٍ لا یکون بین ذات العقل و بین ما تمثّل فیه، تمایزٌ، بل یصیر عقلاً مستفاداً علی الاطلاق، و لا شکّ فی انّ هذا الکمال، خیرٌ بالقیاس الیه و انّه مدرک لهذا الکمال و لحصول هذا الکمال له، فاذن هو ملتذٌ بذلک، و هذه هی اللّذة العقلیّة.

ثمّ اذا قایسنا بین اللّذتین، اعنی العقلیّة و الحیوانیة، من حیث الکمیّة و من حیث الکیفیة، وجدنا العلقلیّة اقوی کیفیّة و اکثر کمیّةً.

امّا الاوّل، فلانّ العقل، یصلُ الی کنه المعقول، فیعقل حقیقته المُکتفة بعوارضها کما هی، و الحسُّ لا یدرک الّا کیفیات تقوم بسطوح الاجسام الّتی تحضره، فاذن الادراک العقلی، خالص الی الکنه عن الشّوب، و الحسّی شوب کلّه.

و امّا الثّانی، فلانّ عدد تفاصیل المعقولات، لا یکاد یتناهی و ذلک لانّ اجناس الموجودات و انواعها، غیرُ متناهیة و کذلک المُناسبات الواقعة بینها، و المُدرکات بالحواسّ محصوره فی اجناس قلیلة و ان تکثّرت، فانّما تکثّرت بالاشدّ و الاضعف، کالحلاوتین المُختلفتین، فاذا کانت الکمالات العقلیّة اکثر و ادراکاتها اتمّ، کانت اللّذة التّابعةُ لهما اشدّ، لانّ نسبة اللّذة الی اللّذة، کنسبة الکمال الی الکمال و الادراک الی الادراک، فاذن اللّذة العقلیة اشدّ و اتمّ من الحسیّة، بل لا نسبة الی هذه.

و **الفاضل الشارح**، اسند قوله: «نسبة اللّذة الی الّلذذ نسبة المدرک الی المدرک و الادراک الی الادراک»، الی الخطابه، و لیس کما قال، فانّ المحدود و الحدّ، یجبُ ان یکونا مُتطابقین فی قبول الشّدة و الضّعف، کالسّواد الّذی یحدّ، بانه لون قابض للبصر، ثمّ کان بعض الالوان اقبض البصر من بعض، موجب ان یکون بعض ما هو سواد، اشدّ من بعض، و هذا موضع مذکور فی المواضع المُتعلّقة بالحدود من کتاب طونیقا من «المنطق»، و قذ ذکر هناک انّه موضعٌ علمیٌ.

و قال ايضاً: انّا نجدُ عند الاكل [۱] و الشّرب و الوقاع حالة مخصوصة تعرف باللّذة و لا ندرى ا هى ادراك ملائمٌ، ام ليس؟ و انتم ما اقمتم عليه برهاناً، بل ذكرتُم انّا نعنى باللّذة ادراك المُلائم، ثمّ ذكرتم: انّ العاقل، يدركُ الملائم، فهو ملتذٌّ به و هذا البحث لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، لانّه ليس بلغوىّ، فعليكم ان تُقيموا البُرهان على انّ حالة العاقل، هى تلك الحالة بعينها، حتّى يصحّ لكم الحكم بوجود لذّة عقليّة.

ثمّ قال: و مما يبطل قولكم، انّ النّفس قبل الموت عاملةٌ بهذه المعلومات مع انّها لا تجد

---

۱. قوله: «انا نجد عند الاكل»، تقريره: انّا لا نُسلّم انّ الجوهر العاقل، لو ادرك الاشياء على ما هى عليه، كان تلتذّ به.

ـ قولُهُم: لانّ ادراك الاشياء، على ما هى عليه، ملايمٌ له و كمال و اللّذة هى ادراك الكمال.

ـ قُلنا: امثالُ هذه المباحث، لا يستقيمُ بالعناية و التّفسير، فانّا نجدُ عند الاكل و الشّرب و الوقاع، حالةً مخصوصةً، هى اللّذة و تميزاً بينها و بين ساير الاحوال النّفسانيّة من الغضب و الخوف، و نعلمُ ايضاً انّ القوّة الذّائقه و اللامسة، قد اقركت من المطعوم و المشروب و المنكوح، كيفية ملايمة، لكن لا ندرى انّ تلك الحالة المخصوصة، هى نفس هذا الادراك او غيره، و لا يظهر ذلك الّا ببرهان، ثمّ انّ هيهُنا ما يدُلّ على انّ اللّذة، لا يجوزُ ان يكون نفس الادراك، فانّ النّفس، قد يكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات و لا تلتذّ بها.

ـ فان قلت: رُبما يمنع استغراق النفس فى تأثير البدن عن حصول اللّذة.

ـ فنقول: لمّا كان الادراك، نفس اللذة، فلو حصل الادراك و كان هُناك شىءٌ مانعٌ عن حصول اللذة، لزم ان يكون مانعاً عن حصول الشّىء، بعد حصوله و ان عُنيتم ان اللذة مُغايرةٌ للادراك، فلا يلزم من حصول الادراك للنّفس اللّذة، لجواز الّا تكون النّفس مستعدّة للذه و ان كانت قابلةً للادراك.

و الجوابُ عن الاول، انّا لمّا استسقرينا احوالنا، وجدنا عند ادراك كُلّ ملايم و نيله حالة مخصوصة، يعبّر عنها باللذة، فنحنُ نعلم بالضّرورة، انّ كُلّ ما حصل لنا ادراك المُلايم و نيله، يحصل لنا اللذة، سواءٌ كانت نفس ذلك الادراك و نيله، او حالةً اُخرى لازمة لهما و هذا كافٍ فى اثبات الحالة المخصوصة للعقل، و لا يضرُّ المُناقشة فى العبارة.

و عن الثانى، انّ النّفس اذا ادركت المعقولات و نالتها من حيث هى كمال، وجب التذاذها بها و انتفاء الالتذاذ، بسبب فقدان قيدٌ من هذه القيود، م.

اللذة العظيمة الّتى تصفونها، فلو كانت الادراكات، نفس الّلذات، لكانت ملتذةً، كما كانت مدركة، و القول بانّ الاشتغال بتدبير البدن، مانعٌ عن حصول الّلذة، قولٌ يكونُ الشّىءُ مانعاً عن حصول شىءٍ عند حصوله.

و الجوابُ انّهم لم يقولوا: انّا نعنى باللذة كذا و كذا، بل لمّا وجدوا الحالة المدركة عند الاكل، غير الّتى عند الشُّرب او الوقاع مع وقوع، اسم الّلذة على جميعها، حصّلوا الامر المُشترك بينها و بين غيرها ممّا يُناسبها، و نفضوا عنه ما يختصّ بكُلّ واحدة منها، فوجوده حاصلاً فى كُل صورة توصف بالّلذة، و غيرُ حاصل فى كل صورة، لا توصف بها، فعلموا انّه المُراد من مفهوم اسم الّلذة، ثمّ لمّا وجدوا ذلک الامر حاصلاً للعقل، حكموا بوجوده للعقل، فان ناقضَ مُناقشٌ فى اطلاق الاسم، فلا مُضايقة معه، بعد ظهور المعنى.

و عن الثّانى، انّهم لم يقولوا: انّ الّلذة اداركٌ فقط، بل قالوا: انّها ادراكٌ مشروطٌ بشرائط و لعلّ العالم بالمعلومات العادم للذة، لا يكون مستجمعاً لتلک الشّرائط مثلاً، لا يكون عالماً بانّ حصول هذ العلوم، خيرٌ له، او لا يكون عالماً بها، من جهة ما هى خيرٌ له.

ثمّ انّه ان استجمع الشّرائط، فلا نُسلّم انّه يكون علوم الّلذة، فانّا نرى كثيراً من المُتعلمين الّذين لم يتعلّموا الّا مسائل معدودة، يبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و يؤثرون الاشتغال بمُذاكرتها على ملک الدّينا و ما فيها، فضلاً عن لذّة مطعمٍ ما، او منكحٍ ما.

* تنبيهٌ *

«الآن اذا كنت فى البدن و فى شواغله و علائقه، و لم تشتق الى كمالک المناسب او لم تتألم بحصول ضدّه، فاعلم انّ ذلک منک، لا منه، و فيک من اسباب ذلک بعض ما نبّهت عليه.»

يُريدُ ان ينبّه على حلّ اشكالٍ يردُ فى هذا الموضع و هو ان يُقال: كُلّ قوّة تشتاق الى كمالاتها المُستتبعه للذّاتها و تتألم بحصول اضداد تلک الكمالات لها، كالباصرة، فانّه تشتاق الى النّور و تتألمُ من الظّلمة، فان كانت المعقولات كمالات للنّفس الانسانية، فما بالها لا تشتاقُ الى حصولها و لا تتألم بحصول الجهل المُضادّ لها؟

فذكر فى حلّه، انّ سبب فقدان الاشتياق و عدم التّألم بالجهل، راجعٌ الينا، لا الى المعقولات، [سبب الفقدان] موجودٌ فينا، غير متعلّقٌ بها[اى المعقولات] و احال بيانه الى

ما سبق و هو انّ اشتغال النّفس بالمحسوسات، يمنعها عن الالتفات الى المعقولات، و ما لم تقبل عليها، لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق اليها، و امّا اضدّادها، فلمّا كانت مستمرة الوجود، غير متجددة و كانت النّفس مشتغلة بغيرها، لم تكن مدركة لها، فلم تكم متألمة بها.

* تنبيهٌ *

«و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت(١) من انّها انفعالات و هيئات تلحق النّفس بمجاورة البدن، ان تمكنت عند المُفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها، لكنّها تكون كآلام ممتكنة كان عنها شغل، فوقع اليها فراغ، فادركت من حيث هى مُنافية و ذلک الالم المُقابل، لمثل تلک اللّذة الموصوفة و هو الم النّار الرّوحانية، فوق الم النّار الجسمانيّة.»

يُريدُ ان يُنبّه على بقاء الامور المُضادّة لكمالات النّفس الانسانيّة الّتى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت، و على حصول التّألم بها حينئذٍ لحصول سببه، و على انّ تلک الآلام، اشدُّ من الآلام البدنيّة و الفاظه ظاهره.

* تنبيهٌ *

«ثمّ اعلم انّ ما كان من رذيلة النّفس من نقصان الاستعداد للكمال الذى يُرجى بعد المُفارقة، فهو غير مجبور، و ما كان سبب غواشٍ غريبةٍ، فيزول و لا يدوم بها التّعذّب.»

يريدُ بيان مراتب الاشقيا، و نقدّم لذلک مُقدّمة و هى ان تقول: فوات كمالات النّفس

---

١. قوله: «و اعلم انّ هذِهِ الشّواغل الّتى هى كما علمت»، بعد اثبات اللذة العقليّة، اراد اثبات الآلام العقلية، و ذلک لانّ النّفس بسبب تعلّقها بالبدن و انتقالها بالجُزئيات، اذا تمكّنت فيها هيئات و رديئة مُنافية لكمالاتها، فما دامت متعلّقة بالبدن، كان لها عنها شغل، فاذا فارقت البدن، فرغت اليهما و نالتها منافية لكمالاتها، فحصل لها الآلام، اذا الالمُ ليس الادراک المنافى للكمال و نيله، و كما انّ اللذّات العلقيّة اقوى من اللذّات الحسيّة، كان الآلام العقلية اقوى من الآلالم الحسية، م.

تكون لا محالة لعدم استعدادها[۱] و عدم استعدادها يكون امّا لامرٍ عدمى كنقصان غريزة العقل، او وجودى، كوجود الامور المُضادّة للكمالات فيها، و هى راسخ، او غيرُ راسخ، فهه اقسام ثلاثه[۲] تشتركُ فى كونها رذائل، و هى اسباب النّقصان، و كُلّ واحدٍ منها، يكون امّا بحسب القوّة النّظرية، و امّا بحسب القوّة العمليّة، فتصيرُ ستّة.

فالّذى يكون بسبب نقصان الغريزة، بحسب القوّتين [النّظريّة و العمليّة] معاً، فهو غيرُ مجبورٍ بعد الموت، و لا يكون سببها تعذّب و هو الّذى ذكره الشيخ.

و الّذى يكون بحسب القوّة النّظرية و يكون راسخاً، فهو ايضاً غير مجبور، لكن يدومُ به التّعذب، لانّه الجهل المركب المضادّ لليقين الّذى صار صورة للنّفس، غير مُفارقة عنه، و الشيخُ لم يتعرّض لذكر هذا القسم صريحاً فى هذا الفصل، لكنّه ايضاً داخل بوجه تحت النّقصان الّذى حكم الشيخ عليه بانّه [غير] مجبور.

و الثلاثة الباقية، اعنى النّظرية الغير الرّاسخ كاعتقادات العوام و المقلّدة و العلميّة الرّاسخة و غير الرّاسخة كالاخلاق و ملكات الرّديئة المُستحكمة و غير المستحكمة، فى الّتى تكون بسبب غواش غريبة، و جميعها يزول بعد الموت، امّا لعدم رسوخها، و امّا

---

۱. قوله: «لعدم استعدادها»، فانّها لو كانت مستعدّةً للكمالات، فاضت عليها، و من الظّاهر انّ المُراد به، الاستعدادُ التّام بوجوة الشّرايط و عدم الموانع، و الالمُ يستلزمُ الاضافة و لو ترک هذه المقدمّة، لم يحتجّ الى هذه العناية و كان التّقسيم اظهر، فيُقال: فوات كمال النّفس، لامر عدمى او لامرٌ وجودى، و انّما مثل العدمى، بنقصان الغريزة و الوجودى بالامر المضاد، لعدم انحصارهما فيهما، فانّ من العدمى، عدم الاشتغال بالمعلوم مع الاستعداد لها من المُهملين، و من الوجودى ايضاً الاشتغال بما ليس بمضادّ من اكتساب المعاش و غيره فى المعرضين على ما يأتى فى الفصل الآتى، و معنى كونه غير مجبور، انّ النّقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال.

و فهم الامام من كلام الشيخ هيهُنا، انّ النّقصان بحسب القوّة النّظريّة، غير مجبور، و النّقصان بالحسب القوّة العمليّة مجبور، ثمّ طالب الفرق. و اشار الشّارح بذكر ذلک التّقسيم و احكام الاقسام الى شيئين: احدهما القدح فى القاعدتين، امّا فى الاولى فلانّ النّقصان فى القوّة النّظرية اذا كان لوجود امرٍ غير راسخ، مجبور لعدم رسوخه، و امّا فى الثّانية فلانّ النّقصان فى القوّة العمليّة بحسب هيئة مُستفادة من الافعال، فيزول بزوالها، بخلاف النّقصان فى القوّة الغزيزة، م.

۲. نقصان العقل و الامور المُضادّة؛ الرّاسخة و غيرُ الرّاسخة، تعليقة العلامة الجعفرى.

لكونها هيئة مستفادة من الافعال و الامزجة، فتزول بزوالها، لكنّها تختلفُ فى شدّة الرّدائة و ضعفها و فى سرعة الزّوال و بطئه، و يختلفُ التّعذّب بها بعد الموت فى الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين.

* تنبيهٌ *

«و اعلم انّ رذيلة النّقصان[١]، انّما تتأذّى بها النّفس الشّيّقة الى الكمال، و ذلك الشّوق، تابعٌ لتنبّه يفيدُهُ الاكتساب. و البله بجنبة[٢] من هذا العذاب، و انّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عمّا المع به اليهم من الحقّ، فبالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء.»

يريدُ انّ يميّز فى هذا الفصل بين النّاقصين المتعذّبين بنقهانهم، سواءٌ دام تعذّبه به او لم يدم، و بين النّاقصين الّذين لا يتعذّبون بنقصانهم.

---

١. قوله: «و اعلم انّ رذيلة النّقصان» النفوسُ امّا ان تدرک ان لها لذات و كمالات، او لا، فان لم تدرک، فهى النفوس السّازجة كلبله و المانين و الاطفال، و ان ادركت، انّ لها كمالات، فامّا ان تكتسب الكمالات و هم العارفون، او لا، فامّا ان تكتسب اضداد الكمالات و هم الجاهدون او لا، فامّا ان اشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا، اذ الاشتغال بالامور الفانية صارفٌ عن الاشتغال بتحصيل الكمال و هم المعرضون، او لا، و هموم المهملون الّذين لا اشتغال لهم بالدّينا و لا بالآخرة، و لا خفاء فى انّ هذا التقسيم بحسب القوّة النّظريّة.

و نقول ايضاً: النّفسِ امّا ان يكون كاملة فى الوقتين او لا، فان كانت كاملة فيهما، فهم فى لذّات لا يتاهى و لا ينقطع، و ان كانت ناقصة، فامّا فى القوّة العمليّة او العمليّة، فان كانت نقاصّةُ فى القوّة العمليّة، فان لم يكن لها شوقٌ الى كمالاتها، فهى على حسبه من العذاب، و ان كان لها شوقٌ اليها، فان اتّصف باضداد كمال اتّصافها راسخاً فهى بعد الموت فى عذاب مؤبّدٌ و الّا فهى على حسبه من العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال، لانّها حينئذٍ تكونُ مشتاقة الى ما لا تمكّن من تحصيلِهِ، و ان كانت ناقصة فى القوّه العمليّه، فقد اكتسب بواسطة الاشتغال لا فانيان اخلاقاً و ملكات رديئة راسخة او غير راسخة، فتعذّبُ بها الّا انّ عذابهُ ينقطعُ لانّ تلک الملكات، كان بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتّدريج، م.

٢ – «نجية»، خ.

فنقول: النّفس السّاذجة الصّرفة، لا يكون لها شوق الى كمالاتها، لانّها لم تعرفها اصلاً، فان الحكم بانّ للنّفوس كمالات حقيقية ليس باولىّ، و الّتى لها شوقٌ اليها فى الّتى عرفت بالاكتساب النّظرى، انّ لها كمالاً ما، ثمّ انّها ان لم تكتسب الكمال، فلا يخلو امّا ان اكتسبت ما يضادّ الكمال، فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهيّة و ان كانت معترفه به من حيث الانيّة، او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادٍ له، فصارت معرضة عنه، او لم تشتغل بشىءٍ من العلوم، لكنّها تكاسلت فى اقتناء الكمال، فصارت مهملة ايّاه، فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الّذين يتعذّبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال اليه و هو فطانتهم البتراء، و اسوأهُم حالاً، الجاحدون و هم الّذين يتعذّبون دائماً فقط، و امّا اصحاب النّفوس السّاذجة، فهُم الّذين وسمهم الشيخ بـ«البله»، و الابله له فى اللغة، هو الّذى غلب عليه سلامة الصّدر و قلّة الاهتمام، يُقال: عيش ابله، اى قليل الغموم، فهولاء لا يتعذّبون، لانّهم غير عارفين بمكالاتهم، غير مشتاقين اليها.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ النّفوس ذوات العائقد الباطلة لجازمة بانّها حقّة اذا فارقت الابدان، فان جازَ [ان] يزول عنها ذلک الجزم، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضاً، و حينئذٍ تغيّر [و كان] من اهل السّعادة، و ان لم يجُز، فلا يكون لها شعور بنُقصاناتها، كما لم يكن قبل الموت، فلا تكون مشتاقة متعذّبة.

والجوابُ انّ النّفوس الكاملة، تتمثّل صور المعقولات فيها، على ما هى عليه، فانّها انّما تلتذّ بمشاهدة ما اكتسبته و وجدان ما ادركته على الوجه الّذى ادركته. فكأنّـها كـانت ذوات ادراک فقط، فصارت مع ذلک ذوات نيل، و تمّ بذلک التذاذها، و امّا الّتى تمثّلت اضداد الكمال فيها و اعتقدت انّها كمال و رجت الوصولُ الى ما ادركته، فانّها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته، فتخيب و تصيرُ متعذّبة به بفقدان ما رجت الوصول اليه، لا بزوال الجزم عنها.

* تنبيهٌ *

«و العارفون المُتنزّهون، اذا وضع عنهم درنٌ مقارنة البدن و انفكّوا عن الشّواغل خلصوا الى عالم القدس و السّعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهُمُ اللّذة العُليا، و قد عرفتها.»

يريدُ بـ«العارف»، الكامل بحسب القوّة النّظريّة، و بـ«المُتنزّه»، الكامل بحسب القوّة العمليّة، فان كمال القوّة العمليّة هو التّجرّد عن العلائق الجسمانيّة و اطلاق «الدّرن» على الهيئات البدنيّة، استعارةٌ لطفية، فانّها تمنع النّفس عن الانتقاش بالكمال التّامّ، كما يمنع الدّرن، الثّوب عن الانصباغ التّامّ. و انّما قال: «خلصوا الى عالم القُدس»، لانّهم كانوا ذوى علم به، فصاروا ذوى عيان له، فكأنّهم كانوا قد ذهبوا الى ذلک العالم، و لكن لا بالكليّة، فذهبوا الآن بالكلية و حصلت لهم الّلذذ العُليا الّتى ذكرها من قبل بهذا الوصول.

* تنبيهٌ *

«و ليس هذا الالتذادُ مفقوداً من كُلّ وجه و النّفس فى البدن، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشّواغل يصيبون و هم فى الابدان من هذه الّلذة حظّاً وافراً، قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كُلّ شىء».

هذا اخبارٌ عن وجود الّلذة الحقيقيّة قبل الموت، و تنبيهٌ عليه بالقياس العقلى، و انّما يتحقّقه من هو ميسّر له، و الفاظه غنيّةٌ عن الشّرح.

* تنبيهٌ *

«و النّفوس السّلمية الّتى هى على الفطرة و لم يفظّظها مُباشرة الأُمور الارضيّة الجاسية اذا سمت ذكراً روحانياً يشيرُ الى احوال المُفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، و اصابها وجد مبرّح[1] مع لذّة مفرّحة يقضى ذلک بها الى حيرة و دهش، و ذلک للمُناسبة و قد جرّب هذا تجربياً شديداً، و ذلک من افضل البواعث، و من كان باعثه ايّاه، لم يقنع الّا بتتمّة الاستبصار، و من كان باعثه طلب الحمد و المُنافسة اقنعه ما بلغه الغرض، فهذه حال لذّة العارفين.»

يريدُ بـ«النّفوس السّليمة»، الّتى هى على الفطرة، النّفوس الّتى لم ينتقش فيها الحق و لم تندنس بالعقائد المُخالفة للحق، و لم يقفظّظها، اى لم يغلّظها، و الفظّ من الرّجال، الغليظ و الجاسية، الشّديدة الصّلبة، يقال: جسأت يده ـ بالهمزه ـ اى صلبت، و غشيها، اى

١ ـ «مبرّج»، خ.

غطّاها و وجد مبرّح، اى شديد، يُقال: ضربه ضرباً مبرحاً، اى بشدّة، و برح به الامر، اى جهده، و المُناقسة، الرّغبة فى الشّىء، على وجه المباراة فى الكرم.

و المقصود من هذا الفصل، بيان حال المُستعدّين للكمال، و معنى قوله: «و من كان باعثه ايّاه»، اى من كان باعثه على طلب الكمال، مناسبة ذاته للكمال: لم يقنع الّا بالوصول التّامّ اليه، و من كان باعثه شيئاً غير ذلک، وقف عند حصول غرضه.

* تنبيهٌ *

«و امّا البُله، فانّه اذا تنزّهوا، خلصو من البدن الى سعادةٍ تليق بهم، و لعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم و لا يمتنع ان يكون ذلک جسماً سماويّاً، او ما يشبهه، و لعلّ ذلک يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتّصال المسعد الّذى للعارفين.»

لمّا فرغ عن بيان احوال النّفوس الكاملة و المستعدّة للكمال و الجاهلة فى المعاد، اراد ان يبيّن احوال النّفوس الخالية عن الكمال و عمّا يضادّه و هى نفوس «البله» فى هذا الفصل.

و اعلم، انّ من القُدماءِ من زعم انّها تفنى، لانّ النّفس انّما تبقى بالصّور المُرتسمة فيها، فالخالية عنا معطّله، و لا معطّل فى الوجود، و لكنّ الدّلائل الدالّة على بقاء النّفوس النّاطقة، تقتضى نقض هذا المذهب.

ثمّ القائلون ببقائها قالوا: انّها تبقى غيرُ متأذّية لخلوّها عن اسباب التّأذّى و الخلاص فوق الشّقاء، فاذن هى فى سعة من رحمة الله ـ تعالى ـ و يوافقُ هذا المذهب، ما ورد فى الخبر، و هو قوله ﷺ : اكثر اهل الجنّة البُله، ثمّ انّها لا يجوز ان تكو ن معطّلة عن الادراک و كانت ممّا لا يدرک الّا بالآت جسمانية، فذهب بعضهم الى انّها تتعلّق باجسام آخر و لا تخلو امّا ان لا تصير مبادى صورة لها ـ و هذا ما ذكره الشيخ و مال اليه ـ او تصير، فتكون نفوساً لها و هذا هو القول بالتّناسخ الّذى سيبسطه الشيخ.

امّا المذهب الاوّل، فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب «المبدأ و المعاد»، و ذكر انّ بعض اهل العلم ممّن لا يجازف فيما يقول ـ و اظنّه يريدُ الفارابى ـ قال قولاً ممكناً، و هو انّ هولاء اذا فاقروا البدن و هم بدنيّون، لا يعرفون غير البدنيّات، و ليس لهم تعلق بما هو

اعلى من الابدان، فيشغلهم التّعقّل بها عن الاشياء البدنيّة، امكن ان يعلّقهم تشوّقهم الى البدن ببعض الابدان الّتى من شأنها ان يتعقّل بها الانفس، لانّها طالبةٌ بالطّبع، و هذه مهيّاة و هذِهِ الابدان، ليست بابدانٍ انسانية او حيوانيّة، لانّها لا تتعلّق بها الّا ما يكون نفساً لهـا، فيجوز ان تكون اجراماً سماوية، لا ان تصير هذه الانفس، انفاساً لتلك الاجرام او مُدبّرة لها، فانّ هذا لا يُمكن، بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التّخيّل، ثمّ تتخيّل الصّورة الّتى كانت متعقدة عنده و فى وهمه، فان كان اعتقاده فى نـفسه و افـعاله الخـير، شـاهدت الخيرات الأُخرويّة على حسب ما تخيّلها و الّا فشاهدت العقاب، كذلک قال و يجوزُ ان يكون هذه الجرم، متولّداً من الهواء و الادخنة و لا يكون مُقارناً لمزاج الجوهر المُسمّى «روحاً»، الّذى لا يشكّ الطّبيعيّون انّ تعلّق النّفس به، لا بالابدان.

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور، و لو لا مخافة التّطويل، لاوردتُّهُ بعبارته و الشيخُ جوّز بعد ذلک ان يقضى التّعقّل المذكور بهم، الى الاسـتعداد للاتّـصال المسـعد الّـذى للعارفين، و لى فى اكثر هذه المواضع نظرٌ.

قوله : «فامّا التّناسخ فى اجسامٍ من جنس ما كانت فيه، فمستحيل و الّا لاقتضى كُلّ مزاج نفساً تفيضُ اليه و قارنتها النّفس المُستنسخة، فكان ليحوان واحد، نفسان! ثمّ ليس يجبُ ان يتّصل كُل فناء بكون، و لا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام، عدد ما يُفارقها من النّفوس مُفارقة يستحقّ بدناً واحداً، فيتّصل به، او يتدافع عنه متمانعة، ثمّ ابسط هذه و استعن بما تجده فى مواضع آخر لنا.»

و هذه هو المذهب الثانى، و قد اورد على ابطاله حجّتين: احديهُما ان يُقال: لمّا ثُبت انّ تهيؤ الابدان، يوجبُ افاضة وجود النّفوس من العلل المفارقة، ثُبت انّ كُل مـزاج بـدنى يحدث، فانّما يحدث مع نفس ذلک البدن، فاذا فرضنا انّ نفساً تناسختها ابدان، كان للبدن المُستنسخ نفسان؛ احديهما، المُستنسخة و الثّانية، الحادثه معه، فكـان حـينئذٍ لحـيوانٍ واحد نفسان، و هذا محالٌ، لانّ النّفس هى الّتى تدبرُ البدن و تتصرّف فيه، و كُلّ حيوان يشعر بشىءٍ واحد، يدبر بدنه و يتصرّف فيه، و ان كان هُناک نفس اُخرى لا يشعر الحيوان بها، و لا هى بذاتها و لا تتصرّف فى البدن، فلا يكون لها علاقة معذلک البدن، فلا تكون نفساً له، هذ خلفٌ.

و الحجّة الثّانية ⃰ ان يُقال: النّفس المُستنسخُ امّا ان تتّصل بالبدن الثّانى، حال فساد

⃰قوله: «الحجّة الثّانية» قرّر الامام هذه الحجّة بانّ النّفس لو صحّ عليها التّناسخ، فامّا ان يتعلّق ببدنٍ آخر كما فارقت، او تبقى خالية عن التّعلق زماناً، ثم تتعلّق ببدن آخر، و على الاوّل يلزم محالان: احدهما، انّه مهما فسد بدن، يجب ان يحدث بدن آخر، و الآخر انّهُ اذا فارق نفوس كثيرة، يجب ان يوود ابدان على عدد النّفوس و الّا لتعلّق ببدن واحد، اكثر من نفسٍ واحدة و القسم الثّانى باطل لانّها حينئذٍ يكون معطّلة و لا معطّل فى الطّبيعه.

و هذا التّقرير فيه زيادةٌ و نقصان، امّا الزّيادة فى فرض خلو النّفس من التّعقّل بالبدن و لا اثر منها فى الكتاب، فلا حاجة اليه، لانّ اثبات التّناسخ مبنىٌّ على امتناع التّعطيل كما مرّ، و امّا النّقصان فلانّ قوله: و لا ان يكون عدة نفوس مُفارقة تستحقّ بدناً واحداً، فتّتصل به و تتدافع عنه، فيقتضى ان يكون قسماً من الاقسام المفروضة فى الدليل و ليس فى هذا التقرير منه اثر، فلهذا زاد الشّارح الاقسام فى تقرير الحجّة، و انّما ترک بيان استحالة القسم الثانى و هو ان يكون اتّصال النّفس بالبدن الثّانى، قبل فساد الاوّل و ظهوره ممّا يذكر فى الاقسام الآخر، فمن البيّن انّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدنين و هو محال.

و قوله: و يعود المحالات المذكوره، اشارةٌ الى ما لزم من اجتماع النّفوس على بدنٍ واحدٍ فى اقسامه الثّلاثة، لكن يرد عليه وجوهٌ من الاعتراض، احدها على قوله: و على تقدير الثّانى يكون النّفوس المُجتمعة على واحد، امّا مُتشابهة، فانّ اجتماع النّفوس على بدن واحد، ان لم تستلزم اتّصالها و لم يتمّ الخلف، لانّه لم يفرضها حينئذٍ متّصلة، فانّ استلزامها فالتّرديد الى التّشابه فى الاستحقاق و الاختلاف ثمّ الى اتّصالها و تدافعها مستقبحٌ غاية الاستقباح.

و ثانيها على قوله: او يحدث للبعض الآخر، نفوسٌ آخر و يلزمُ منه محالان، فانّ عدم الاولويّة ممنوعٌ لجواز ان لا يتعدّ بعض الابدان الّا لبعض النّفوس و الّا لم يجز ان يتعلّق نفس ببدن اصلاً، لعدم الاولويّة.

و ثاليها، على قوله: و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقه، فانّه زيادة لا حاجة الهيا كما فى تقرير الامام. و التقرير المُنطبق على المتن، كمال الانطباق ان يقال: لو تعلّقت النّفوس بابدان على سبيل التناسخ، فامّا يجوز ان يستحقّ نفوس متعدّدة بدناً واحداً، اوّل لا يجوز بل يستحقّ كلّ نفس بدناً على حده، فان استحق كُلّ نفس بدناً، ليلزم ان يكون بازاء فساد كُلّ بدن، كون بدن آخر، و ان يكون الكائنة النّفوس المفارقه و ليس كذلک، لانّه و رُبما يموت الوف فى قومٍ واحدٍ بقتل، او وباء او غير ذلک و يعلم بالضّرورة انّه لم يحدث من الابدان الوف، و ان جاز ان يستحقّ

البدن الاوّل، او تتّصل به قبله بزمانٍ او بعده بزمان.

فان اتّصل به فى تلک الحالة، فامّا ان يكون البدن الثّانى قد حدث فى تلک الحالة، او يكون قد حدث قبله، و ان كان قد حدث فى تلک الحالة، فامّا ان يكون عدد النّفوس المُفارقة، و عدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات مُتساوية، او يكون عدد النّفوس اكثر، او يكون اقلّ.

و على التّقدير الاوّل، يجبُ ان يتّصل كلّ فناء بدن، بكون بدنٍ آخر، و وجب ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان، عدد الفاسدات منها و هُما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين.

و على التّقدير الثّانى، يكون النّفوس المُجتعمة على بدنٍ واحد، امّا مُتشابهة فى استحقاق الاتّصال به، او مختلفة، و الاوّلُ يقتضى امّا الاتّصال الكُلّ به، فيكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ كيثرة و قد مرّ بطلانه، و امّا ان تتدافع و تمانع، فيبقى الكُلّ غيرُ متّصلة ببدن، بعد فساد البدن الاوّل و قد فرضناها متّصلة، هذا خلفٌ و الثّانى يقتضى اتّصال البعض و بقاء البعض، غير متّصلة و يعود الخلف.

و على التّقدير الثالث، لا يخلو امّا ان تتّصل نفس واحدة، بابدان اكثر من واحد، حتّى يكن حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال، او يبقى بعض الابدان المُستعدة النّفس، بلا نفس، و هو ايضاً محال، او يتّصل بعض النّفوس ببعض الابدان و يحدث للبعض الآخر نفوس آخر، و يلزم منه محالان؛ احدهما، اتّصال تلک النّفوس ببعض تلک الابدان دون بعض، من غير اولويّة و الثّانى، حدوث النّفس لبعض الابدان المُتسحقّة دون بعض، من غير اولويّة.

و ان اتّصلت النّفس المُفارقه ببدن، قد حدث قبل حالة المُفارقة، فذلک البدن لا يلخو امّا ان يكون ذا نفس اُخرى، او لا يكون و يلزم على الاول اتصال نفسين ببدنٍ واحد، و على الثّانى وجود ببدن مستعدّ للنّفس معطّل عنها.

و امّا ان اتّصلت النّفس المُفارقة بعد المفارقة بزمان، فجواز كونه معطّلاً فى زمانٍ

النّفوس بدناً واحداً، فانّه ان تتعلّق به، فليزم ان يكون لبدنٍ واحد، نفوسٌ و انّه محال، او تدادفع فلا يتعلّق به، فلا تناسخ، و قد فرضناه، هذه خلفٌ، م.

يقتضى جواز ذلک فى سائر الازمنة و لا نحتاجُ الى القول بالتّناسخ، و ايضاً لا يخلو امّا ان يكون اتّصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعدّ، او لم يک، و يلزم على الاوّل حدوث نفس اُخرى مع حدوث ذلک المزاج، و تعود المحالات المذكورة، و على الثّانى، ان يتخصّص اتّصاله بزمانٍ دون زمان، مع تساوى الازمنة بالنّسبة اليه و هو محال و هيهنا قد تمّت الحجّة الثّانية.

و الشيخ قد اشار الى هذه الاقسام، بقوله: «ثمّ ابسط هذا»، يعنى البُرهان الثّانى، و الى الاصول المُقتضية فلفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: «و استعن بما تجده فى مواضع اُخر لنا.»

* اشارةٌ *

«اجلّ مبتهج بشىءٍ هو الاوّل بذاته، لانّه اشدّ الاشياء ادراكاً لاشدّ الاشياء كمالاً الّذى هو برىءٌ عن طبيعة الامكان و العدم، و هما منبعا الشّرّ، و لا شاغل له عنه، و «العشق» الحقيقى، هو الابتهاجُ بتصوّر حضرت ذاتٍ ما، و «الشّوقُ» هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج، اذا كانت الصّورة مُتمثّلة من وجه، كما يتمثّل فى الخيال، غير متمثّلة من وجه، كما يتّفق ان لا تكون مُتمثّلة فى الحسّ، حتّى يكون تمام التّمثّل الحسّى للامر الحسّى، فكل مشتاق، فانّه قد نال شيئاً ما، و فاته شىء ما، و امّا العشق، فمعنى آخر و الاوّل عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره، او لم يعشق، و لكنّه ليس لا يعشق من غيره، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من اشياءٍ كثيرة غيره.»

لمّا فرغ عن بيان الاحوال النّفوس فى المعاد و قد تقرّر فيما مضى انّ وقوع الّلذة على ما يطلق عليه معناها، ليس بالتّساوى، اراد ان يبيّن ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلک، فذكر انّها مُترتّبة فى خمس مراتب:

اُوليها، مرتبة الواجب الاوّل ـ تعالى ـ و انّما ترک لفظة «الّلذة» و استعمل بدلها «البتهاج»، لانّ اطلاقها على الواجب الاوّل و ما يليه، ليس متعارفٌ عند الجمهور و انّما كان الاوّل اجلّ مبتهج بشىء، لانّ كماله هو الكمال الحقيقى لا غير، و ادراكه هو الادراک التّامّ فقط، فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته، اكمل الابتهاجات على الاطلاق.

و اعلم انّ كلّ خير مؤثر و ادراك المؤثر (١) من حيث هو مؤثر حبّ له، و الحبُّ اذا

---

١. قوله: «و اعلم انّ كلّ خيرٍ مؤثّر»، لمّا كان ادراك الكمال موجباً للحبّ و الحبّ اذا افـرطَ يكون عشقاً، ثبت العشق للاوّل، لانّه كلّما كان الكمالُ اكثر و ادراكُهُ اقوى، يكونُ حبّهُ اكثر، لكن كماله تعالى فى الافراط، فيكون حبّهُ له الافراط و هو العشق و لا شوق له، لانّ الشّوق لا يحصل الّا عند الوصول من وجهٍ و الغيبة من وجهٍ، فانّ من اشتاق الى معشوقه، فلابُدّ ان يكون المعشوق حاضراً فى خيالِهِ، غايباً عن حسِّهِ، فمن حيث انّه حاضرٌ فى خيالِهِ واصلٌ اليه و من حيث انّه غايبٌ عن حسّه، طالبٌ له و الاوّلُ ـ تعالى ـ منزّهٌ عن الغيبة و الطّلب، فاستحال الشوق عليه، و كلّما انّه ـ تعالى ـ مبتهجٌ بذاتِهِ، فكُلّ من عرفهُ، يكون مبتهجاً به ملتذاً بعرفانه و كلّما كان ادراكه اتمّ، كان التذاذُهُ به اشدّ، فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة و لذّاتهم بحسب تفاوة مراتبهم فـى العلم به ـ تعالى ـ و كذا القول فى النّفوس البشرية.

و اعترض الامام: انّكُم قلتُم انّ ادراك الكمال ـ من حيث هو كمال ـ يوجبُ حبّهُ و حبّ الشّىء هل هو نفسُ ادراكِهِ او غيره، فان كان نفس ادراكِهِ و استدللتُم على حبّ الكمال بادراكه، فهو استدلالٌ بالشّىء على نفسِهِ و ان كان غيرهِ و لا شكّ انّ ادراكهُ لكمالِهِ، مخالفٌ لادراك غيره لكمالٍ آخر، فلا يلزمُ من ايجاب ادراك غيره لكمال حبّه، ايجاب ادراك الاوّل لكمال حبّه، لعدم وجوب اشتراك المُختلفات فى الاحكام.

و قوله: و ان كان غيره، كان ادراك الاوّل لكمالِهِ مخالفاً لادراك غيره، فيه مساهلةٌ لانّ التّالى ما نشأ من المقدّم، و الجوابُ انّ الحبّ هو االادراك، لكنّه ادراكُ الكمال من حيث انّهُ مـؤثّر و الاستدلال على حبّ الكمال بانّهُ مؤثّرٌ حتّى يُقال: انّهُ يُدركُ الكمال و الكمال مؤثّرٌ و ادراك الكمال من حيث انّه مؤثّر، حبٌّ فيكون ادراك الكمال موجباً لحبِّهِ. هذا ما تلخّص لدينا فـى شرح الشّرح بالافكار المتوالية و فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المُتتالية و انّه اشرف ما كتب فى الكتب و انفس ما يتوجّه اليه ركاب الصّلب، لا يعرف قدره الّا من ايّد من عندالله بذهنٍ وقّادٍ و نظر فى العلوم نقّاد و لا ينتفعُ به الّا ذو دربةٍ بتوجيه المباحث، اذ فكرهُ متعلّقةٌ فى المبادى، حتى ينتهى الى الغايات.

فالضّن الّذى اوجب الشيخ فى كتابِهِ، فهو بهذا الكتاب اوجب و النّهى عن اضاعتِهِ و اذاعته الى الجاهل و المتفلسفين اولى و اوجب، وفّقنا اللّه و جميع طالبى الحكمة لدرك الحق و وفّقنا على مقامات الصّدق، انّه على كُلّ شىءٍ قديرٍ و بالاجابة جديرٌ و صلى الله على اشرف الاوّليـن و الآخرين و آله الطّيبين الطّاهرين.

افرط سمّى «عشقاً»، و كلّما كان الادراک اشدّ خيريّة، كان العشق أشدّ، و الادراکُ التّامّ لا يكون الّا مع الوصول التامّ، فالعشقُ التّامّ، لا يكون الّا مع الوصول التامّ، و يكون ذلک ـ على ما مرّ ـ لذّةً تامّةً و ابتهاجاً تامّاً، فاذن العشقُ الحقيقى، هو الابتهاج بتصوّر حضور ذات ما، هى المعشوقة.

ثمّ لمّا كان الشّوق عندنا من لوازم العشق و رُبما يشتبه احذهما بالالآخر، اشار الى الشوق ايضاً و ذكر انّه الحركةُ الى تتميم هذا الابتهاج، و لا يتصوّر ذلک الّا اذا كان المعشوقُ حاضراً من وجهٍ، غائباً من وجهٍ، ثمّ اثبت العشق الحقيقى، للاوّل ـ تعالى ـ لحصول معناه هناک، فانّهُ الخيرُ المطلق و ادراكُه لذاته، اتمّ الادراكات، و لم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه و ان كان غيرُ مستعملٍ عند الجمهور، لانّه مستعملٌ فى عرفِ الالهيّين من الحكماء و المُحقّقين من اهل الذّوق، و نزّهه ـ تعالى ـ عن الشّوق، اذ لا يمكنُ ان يغيب عنه شيءٌ، و بيّن انّه عاشقٌ لذاته، معشوقٌ لذاته، من غير وقوع كثرةٍ فيه، و انّه معشوقٌ ايضاً لغيره، بحسب ادراک الغير له.

و اعترض الفاضل الشارح بانّ الحبّ، ان كان هو الادراک، كان قولكم: ادراک الكامل يوجبُ حبّه، استدلالاً بالشّيء على نفسه، و ان كان غيره، كان ادراک الاوّل لكماله مخالفاً لادراک غيره، لكمالٍ آخر، و المختلفات، لا يجبُ اشتراكها فى الاحكام، فاذن يجوزُ ان يكون ادراک الغير، موجباً للحبّ و ادراكه ـ تعالى ـ غير موجبٍ له.

و الجوابُ انّ الحبّ، ليس هو الادراک فقط، بل هو ادراک المؤثّر، من حيث هو مؤثر و ادراک الكمال انّما يوجبُ حبّه لكون الكمال مؤثراً، و لمّا كان الكمال و ادراكه موجودين للاوّل ـ تعالى ـ حكموا بثبوت الحبّ هناک.

قوله: «و يتلوه المبتهجون به و بذواتهم من حيثُ هُم مبتهجون به و هم الجواهر العقليّة القدسيّة، فليس ينسب الى الاوّل الحقّ، و لا الى النّائلين من خُلّص اوليائه القدسيّين شوق.»

هذِهِ هى المرتبةُ الثّانية و هى مرتبةُ العقول، و انّما لم ينسب الشّوق اليها، لبرائتها عن القوّة.

قوله : «و بعد المرتبتين، مرتبة العشّاق المُشتاقين، فهُم من حيث هم عشّاق، قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذّون، و من حيث هم مشتاقون، فقد يكون الاصناف منهم أذىً ما. و لمّا كان الاذى من قبله، كان أذىً لذيذاً، و قد تحاكى مثل هذا الاذى، من الامور الحسيّة محاكاةً بعيدةً جدّاً حال اذى الحكّة و الدّغدغة، فلرُبما خيل ذلک شيئاً بعيداً منه، و مثل هـذا الشّوق، مبدأ حركة ما، فان كانت تلک الحركة مخلّصة الى النّيل، بطل الطّلب و حـقّت البهجة، و النّفوسُ البشريّة، اذا نالت الغبطة العُليا فى حياتها الدنيا، كان اجلّ احوالها ان تكون عاشقةً مشتاقةً، لا تخلص عن علاقة الشّوق، الّلهم الّا فى الحياة الأُخرى.»

و هذه هى المرتبةُ الثّالثة و هى مرتبةُ النّفوس النّاطقة الفلكيّة و الكاملة من الانسانيّة، ما دامت فى الابدان، و قد اثبت لهم العشق و الشّوق معاً، و بحسب الشّوق الاذى، و ذكر أنّ الاذى لذيذٌ و الاذىُ الّذى يصل من المشعوق الى العاشق، انّما يكون عنده لذيذاً، لانّه يتصوّر وصول اثر المعشوق به اليه، و وصول الاثر، اثر الوصول، و شبّه هذا الاذى اللذيذ، باذى الحكّة و الدّغدغة، ثمّ ذكر انّ ذلک تشبيهٌ بعيد، و ذلک لوجيهن:

ـ احدهما، انّ الاذى و اللذّة فى الدغدغة، جسمانيّان و هيهُنا عقليّان، و

ـ الثانى، انّ الاذى و اللذّة فى الدّغدغة، مُتباينان فى الوجود و الحسّ، لا يميّز بينهما التّعاقبهما، فيتخيّلهما معاً و هيهُنا متّحدان، و الباقى ظاهرٌ.

قوله : «و يتلو هذه النّفوس، نفوسٌ أُخرى بشريّة متردّدة بين جهتى الرّبوبيّة و السّفالة على درجاتها، ثمّ يتلوها النّفوس المغموسة فى عالم الطّبيعة المنحوسة الّتى لا مـفاصل لرقابها المنكوسة.»

و هاتان المرتبتان، هُما الباقيتان و هما مرتبتا النّفوس النّاطقة المتوسّطة و النّاقصة، و الشّوق فى المرتبة الاخيرة، هو سبب تأذّيها فى المعاد(١) ـ على ما مرّ ـ و الفاظه ظاهرة.

* تنبيهٌ *

«فاذا نظرت فى الامور و تأمّلتها، وجدت لكلّ شىءٍ من الاشياء الجسمانيّة كـمالاً

---

١ - لاشتياقهم الى الكمال الفائت منهم، تعليقة العلامة الجعفرى.

يخصّه، و عشقاً اراديّاً و طبيعيّاً لذلک الکمال، و شوقاً طبيعيّاً، او اراديّاً اليه، اذا فارقته رحمة من العناية الاولی، علی النّحو الّذی هی به عناية، فهذه جملة و تجد فی العلوم المفصّلة لها تفصيلاً.»

لمّا فرغ عن بيان مقاصده و قد تقرّر فی اثناء ذلک ثبوت العشقِ للجواهر العاقلة و الشّوق لبعضها، اراد أن ينبّه علی ثبوتهما، لباقی النّفوس و القُوی الجسمانيّة، فذکر ذلک اجمالاً و احال التّفصيل علی العلوم المُفصّلة المشتملة علی اثبات الکمالات الاولی و الثّانية لجميع انواع الاجسام البسيطة و المُرکّبة و کيفيّة حرکاتها نحوها، بالارادة و الطّبيعة، و ذلک يدلُّ علی کون تلک الکمالات مؤثرة عندها، فهی عاشقة بالقياس اليها و مشتاقة اليها اذا فارقته، و الفاظه ظاهرة، و للشّيخ رسالةٌ لطيفةٌ فی العشق، بيّن فيها سريانه فی جميع الکائنات.

النمط التاسع

فى مقـامات العـــارفين

النمط التاسع

فى مقامات العارفين

لمّا اشار فى النّمط المتقدّم الى ابتهاج الموجودات، بكمالاتها المختصّة بها على مراتبها، اراد ان يُشير فى هذا النّمط، الى احوال اهل الكمال من النّوع الانسانيّ، و يبيّن كيفيّة ترقّيهم فى مدارج سعاداتهم، و يذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم.

و قد ذكر **الفاضل الشارح**: انّ هذا الباب، اجلّ ما فى هذا الكتاب، فانّه رتّب فيه علوم الصوفيّة ترتيباً، ما سبقه اليه من قبله و لا لحقه من بعده.

* تنبيهٌ *

«انّ للعارفين مقاماتٌ و درجاتٌ، يخصّون بها و هم فى حياتهم الدّنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم[1] فى جلابيبٍ من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها، الى عالم القُدس و لهم امورٌ خفيّة فيهم و امورٌ ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، و يستكبرها من يعرفها، و نحن نقصّها عليک.»

الجلباب، الملحفة، و ما يتغطّى به من ثوب و غيره، و نضا الثوب، اى خلعه.

و المُراد من قوله: «فكأنّهم [وهم] فى جلابيب من ابدانهم، قد نضوها و تجرّدوا عنها الى عالم القدس»، انّ نفوسهم الكاملة و ان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب، الابدان، لكنّها كان قد خلعت تلک الجلابيب و تجرّدت عن جميع الشّوائب المادّيّة و خلصت الى عالم القُدس، متّصلة بتلک الذّوات الكاملة البريئة عن النّقصان و الشرّ: «و لهم امور خفيّة فيهم»، هى مشاهداتهم لما يعجُزُ عن ادراكه الاوهام، و تكلّ عن بيانه

---

١ - «هم» زايد به نظر مى‌رسد.

الالسنة، و ابتهاجاتهم بما لا عينٌ رأت و لا اذنٌ سمعت[١] و هو المُراد من قوله عزّ من قائل: «فلا تعلم نفسٌ ما اخفى لهم من قرّة اعين»: «و امورٌ ظاهرةٌ عنهم»، هى آثارُ كمالٌ و اكمالٌ، يظهرُ من اقوالهم و افعالهم و آيات تختصّ بهم الّتى من جملتها ما يعرفُ بـ«المعجزات» و «الكرامات»، و هى امورٌ: «يستنكرها من ينكرها»، اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها و لا يقرّ بها: «و يستكبرها من يعرفها»، اى يستعظمُها من يقف عليها و يقرّ بها.

قوله : «و اذا قرع سمعک فيما يقرعه و سرد عليک فيما تسمعه قصّة لـ«سلامان و ابسال»، فاعلم انّ سلامان، مثلٌ ضُرب لک، و انّ ابسالاً، مثلٌ ضُرب لدرجتک فى العرفان، ان کنت من اهله، ثمّ حلّ الرّمز ان اطقت.»

سرد الحديث، اى أتى به على ولائه، و فلانٌ يسردُ الحديث، اذا کان جيّد السّياق له، و سلامان، شجرةٌ و اسم لموضع، و ايضاً من اسماء الرّجال. و الابسال، التّحريم و ابسلت فلاناً، اذا اسلمته للهلکة او رهنته، و البسل، الحبس و المنع، و قيل: البسل، المخلّى.

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ ما ذکره الشيخ، [ليس[٢]]
من جنس ،الّا حاجى الّتى يذکر فيها صفات يختصّ مجموعها بشىءٍ، اختصاصاً بعيداً عن الفهم، فيُمکن الاهتداء منها اليه، و لا هى من القصص المشهورة، بل هما لفظتان وضعهما الشّيخ لبعض الامور و امثال ذلک ممّا يستحيل ان يستقلّ العقل بالوقوف عليه، فاذن تکليف الشيخ حلّه يجرى مجرى التّکليف بمعرفة الغيب.

قال: و اجود ما قيل فيه: انّ المُراد بسلامان «آدم»، و بابسال «الجنّة»، فکأنّه قال:

---

١ ـ فى صقع الملکوت ترى ما لا عين رأت و لا اُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر. «فصوص الحکمة» / ٩۶.

٢ – راجعوا الى الکتاب الموسوم بـ«شرحى الاشارات»، للخواجه نصيرالدين الطوسى و الامام فخرالدين الرازى، طبع على نقة السّيد عمرحسين الخشاب و نجله، الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية ـ السّيد عمر حسين الخشاب ـ سنه ١٣٢٥ هجرية، جزءُ الثانى / ١٠١.

المُراد بـ«آدم»، نفسک الناطقة و بالجنّة درجات سعادتک، و باخراج آدم من الجنّة عند تناول البرّ، انحطاط نفسک عن تلک الدّرجات عند التفاتها الی الشّهوات.

و **اقول**: کلام الشیخ مشعر بوجود قصّة یذکر فیها هذان الاسمان. و تکون سیاقتها مشتملة علی ذکر طالب ما لمطلوب لا یناله الا شیئاً فشیئاً و یظفر بذلک النیل علی کمال بعد کمال لیمکن تطبیق سلامان علی ذلک الطالب، و تطبیق ابسال علی مطلوبه ذلک، و تطبیق ما جری بینهما من الاحوال علی الرم الذی أمر الشیخ بحلّه، و یشبه ان تکون تلک القصّة من قصص العرب، فانّ هاتین اللفظتین، قد تجریان فی امثالهم و حکایاتهم.

و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان انّه یذکر: انّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذکر فیها رجلان وقعا فی اسر قوم، احدهما مشهورٌ بالخیر، اسمه «سلامان» و الآخرُ مشهورٌ بالشرّ من قبیلة جرهم، ففدی سلامان لشهرتِه بالسّلامة و انفذ من الاسر و ابسل الجرهمی لشهرته بالشّرارة حتّی هلک، و سار منهما فی العرب مثلٌ یذکر فیه خلاص سلامان و ابسال صاحبه.

و انا لا اتکرّرُ ذلک المثل، و لم یتّفق لی مطالعة القصّة من الکتاب المذکور، و هی علی الوجه الّذی سمعتُهُ غیر مطابقةٍ للمطلوبِ هیهُنا، لکنّها دالّةٌ علی وقوع هاتین اللفظتین فی نوادر حکایات العرب، فان کان ذلک کذلک، فـ«سلامان و ابسال»، لیسا ممّا وضعهما الشیخ علی بعض الامور و کلّف غیره معرفة ما وضعه، بل هو ذکر انّک ان سمعت تلک القصّة، فافهم من لفظتی «سلامان و ابسال» المذکورتین فیها، نفسک و درجتک فی العرفان، ثمّ اشغل بحلّ الرّمز و هو سیاقة القصّة، تجدها مطابقةً لاحوال العارفین.

فاذن، الامر بحلّ الرّمز، لیس تکلیفاً بمعرفة الغیب، انّما هو موقوفٌ علی استماع تلک القصّة، و حینئذٍ لعلّهُ یکون ممّا یستقلّ العقل بالوقوف علیه و الاهتداء الیه.

ثمّ انّی اقول: قد وقع الیّ بعد تحریر هذا الشّرح، قصّتان منسوبتان الی «سلامان و ابسال»: احداهما، و هی الّتی وقعت اولاً الیّ، ذکر فیها انّه کان فی قدیم الدّهر ملکٌ لیونان و الروم و مصر، و کان یصادقه حکیمٌ فتحَ بتدبیره له جمیع الاقالیم، و کان الملک یریدُ ابناً یقوم مقامه من غیر ان یباشر امرأةً، فدبّر الحکیم، حتّی تولّد من نطفتِهِ فی غیر رحم امرأة ابن له و سمّه «سلامان»، و ارضعته امرأةً اسمُها «ابسال» و ربّه و هو بعد بلوغه، عشقها و لازمها و هی دعتهُ الی نفسها و الی الالتذاذ بمعاشرتها، و نهاه ابوه عنها و امره بمفارقتها،

فلم يطعه و هربا معاً الى ماوراء بحر المغرب، و كان للملک آلةٌ يطّلع بها على الاقاليم و ما فيها و يتصرّف فى اهاليها، فاطّلع بها عليهما ورقّ لهما و اعطاهما ما عاشا به و اهملهما مدّة، ثمّ انّه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة، فجعلهما بحيث يشتاق كلّ الى صاحبِهِ و لا يصل اليه مع انّه يراه فتعذّبا بذلک.

و فطن سلامان به و رجع الى ابيه معتذراً و نبّهه ابوه على انّه لا يصل الى الملک الّذى رشّح له مع عشق ابسال الفاجرة و الّفه بها، فأخذ «سلامان و ابسال» كلٌّ منهما يد صاحبه و القا نفسيهما فى البحرِ فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملک، بعد ان اشرف على الهلاک، و غرقت ابسال و اغتمّ سلامان، ففزع الملک الى الحكيم فى امره، فدعاء الحكيم و قال: اطعنى، ارسلُ ابسالاً اليک، فاطاعه و كان يريه صورتها، فيتسلّى بذلک رجاء وصالها الى ان صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزّهرة، فاراها الحكيم ايّاها بدعوته لها، فشغفها حبّاً و بقيت معه ابداً، فتنفّر عن خيال ابسال و استعدّ للملک بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملک و بنى الحكيم الهرمين باعانة الملک واحداً للملک و واحداً لنفسه، و وضعت هذه القصّة مع جثّتهما فيهما.

و لم يتمكّن احدٌ من اخراجها، غير ارسطو، فانّه اخرجها بتعليم افلاطون و سدّ الباب، و انتشرت القصّة، و نقلها حُنين بن اسحق من اليونانىّ الى العربىّ.

و هذه قصّةٌ اخترعها احدٌ من عوام الحكماء، لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يعلّق بالطّبع و هى غيرُ مطابقة لذلک، لانّها تقضى ان يكون الملک هو العقل الفعّال، و الحكيم هو الفيض الّذى يفيضُ عليه ممّا فوقه، و سلامان، هو النّفس النّاطقة.

فانّه افاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات، و ابسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة الّتى تستكملُ النّفس و تألّفها، و عشق سلامان لابسال، ميلها الى اللّذّات البدنيّة، و نسبة ابسال الى الفجور، تعلّق غير النّفس المُتعيّنة بمادتّها[1]، بعد مفارقة النّفس، و هو بهما الى ماوراء بحرالمغرب، انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحقّ، و اهمالهما مدّة، مرور زمانٍ عليهما لذلک، و تعذيبهما بالشّوق مع الحرمان و هما متلاقيان، بقاء ميل النّفس مع فتور القُوى عن افعالها بعد سنّ الانحطاط، و رجوع سلامان الى ابيه، التّفطّن للكمال و النّدامة

١ – تعلّق القُوى، غير النّفس النّاطقة المُتعيّنة بمادتّها... تعليقة العلامة الجعفرى.

على الاشتغال بالباطل، و القاء نفسيهما فى البحر، تورّطهما فى الهلاک امّا البدن فلانحلال القُوى و المزاج و امّا النّفس فلمشايعتها ايّاه، و خلاص سلامان، بـقائها بـعد البـدن، و اطلاعه على صورة الزّهرة، التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقليّة، و جلوسه على سرير الملک، وصولها الى كمالها الحقيقى، و الهرمان الباقيان على مرور الدّهر، الصّورة و المادّة الجسمانيّتان، فهذا تأويل القصّة.

و سلامان، مطابقٌ لما عنى الشيخ، و امّا ابسال، فغيرُ مطابق، لانّه اراد به درجة العارف فى العرفان، و هيهُنا مثلٌ لما يعوقه عن العرفان و الكمال، فبهذا الوجه، ليست هذه القصّه مناسبةً لما ذكره الشيخ، و ذلک يدلُّ على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها.

و امّا القصّة الثّانية و هى الّتى وقعت الىّ بعد عشرين سنة، من اتمام الشّـرح و هـى منسوبة الى الشيخ، و كأنّها هى الّتى اشار الشّيخ اليها، فانّ اباعبيد الجوزجانىّ، اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصّة سلامان و ابسال له، و حاصل القصّة:

انّ «سلامان» و «ابسال»، كانا اخوين شفيقين، و كان ابسال اصغرهما سنّاً و قد تربّى بين يدى اخيه و نشأ صبيح الوجه عاقلاً، متأدبّاً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، قد عشقته امرأة سلامان و قالت لسلامان: اُخلطه باهلک، ليتعلّم منه اولادک، فاشار سلامان بذلک و ابى ابسال من مخالطة النّساء، فقال له سلامان: انّ امرأتى لک، بمنزلة امّ، و دخل عليها و اكرمته، و اظهرت عليه بعد حينٍ فى خلوةٍ عشقها له، فانقبض ابسال مـن ذلک و درت انّـه لا يُطاوعها.

فقالت لسلامان: زوّجُ اخاک باختى، فاملكها به، و قالت لاختها: انّـى مـا زوّجـتک بابسـال، ليكون لک خاصّةً دونى، بل لكى اُساهمک فـيه، و قـالت لابسـال: انّ اُخـتى بكرحيّية، لا تذخل عليها نهاراً و لا تُكلّمها الّا بعد ان تستأنس بک، و ليلة الزّفاف باتت امرأة سلامان فى فراش اختها، فدخل ابسال عليها، فلم تـملک نـفسها، فـبادرت تـضمّ صدرها الى صدره، فارتاب ابسال و قال فى نفسه: انّ الابكار الخفرات، لا يفعلن مـثل ذلک، و قد تغيّم السّماء فى الوقت، بغيم مُظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها، فازعجها و خرج من عندها و عزم على مفارقتها. و قال لسلامان: انّى اُريد ان افتح لک البلاد، فانّى قادرٌ على ذلک، و اخذ جيشاً و حارب اُمماً و فتح البلاد لاخيه براً و بحراً، شرقاً و غرباً

من غير منّةٍ عليه، و كان اوّل ذىقرنين، استولى على وجه الارض.

و لمّا رجع الى وطنِهِ و حسب انّها نسيته، عاودت الى المُعاشقة و قصدت معانقته، فأنى و أزعجها، و ظهر لهم عدوّ، فوجّة سلامان ابسالاً اليه فى جيوشه، و فرّقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالاً، ليرفضوه فى المعركة، ففعلوا و ظفر به الاعداء و تركوه جريحاً و به دماء حسبوه ميّتاً، فعطفت علّة مرضعة من حيوانات الوحش و القمته حلمة ثديها و اغتذى، الى ان انتعش و عوفى، و رجع الى سلامان و قد احاط به الاعداء و اذلّوه و هو حزينٌ من فقدِ اخيه، فادركه ابسال و اخذ الجيش و العدّة و كرّ على الاعداء و بدّدهم و اسر عظيمهم و سوّى الملک لاخيه، ثمّ واطات المرأة طابخه و طاعمه و اعطتهما مالاً فسقياه السمّ، و كان صدّيقاً كبيراً نسباً و علماً و عملاً، و اعتمّ من موتِهِ اخوه، و اعتزل من ملكه و فوّض الى بعض معاهديه، و ناجى ربّه فاأوحى اليه جليّة الحال، فسقى المرأة و الطّابخ و الطّاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه و درجوا، فهذا ما اشتمل عليه القصّة.

و تأويله: انّ سلامان، مثلٌ للنّفس النّاطقة و ابسالاً للعقل النّظرى، الى ان حصل عقلاً مستفاداً و هو درجتها فى العرفان، ان كانت تترقّى الى الكمال، و امرأة سلامان، القوّةُ البدنيّة الامّارة بالشّهوة و الغضب المتّحدد بالنّفس صائرة شخصاً من الناس، و عشقها الابسال، ميلها الى تسخير العقل، كما سخرّت سائر القُوى، ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية و اباؤه، انجذاب العقل الى عالمه، و اختها الّتى املكتها؛ القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملى، المطيع للعقل النّظرى و هو النّفس المُطمئنة، و تلبيسها نفسها بدل اختها؛ تسويل النّفس الامّارة مطالها الخسيسة و ترويجها على انّها مصالح حقيقيّة، و البرق اللامع من الغيم المظلم؛ هى الخطفة الالهيّة الّتى نسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية و هى جذبةٌ من جذبات الحقّ، و ازعاجه للمرأة؛ اعراض العقل عن الهوى، و فتحه البلاد لاخيه؛ اطّلاع النّفس بالقوّة النّظريّة على الجبروت و الملكوت و ترقّيها الى العالم الالهىّ و قدرتها بالقوّة العلميّة على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها و فى نظم امور المنازل و المُدُن، و لذلک سمّاه بـ«اوّل ذى قرنين»، فانّه لقبٌ لمن كان يملک الخافقين، و رفض الجيش له؛ انقطاع القُوى الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة عنها، عند عروجها الى الملاء الاعلى و فتور تلک القُوى، لعدم التفاته اليها، و تغذيته بلبن الوحش؛ افاضة الكمال اليه عمّا فوقه من المُفارقات لهذا العالم، و اختلال حال سلامان لفقده ابسالاً؛ اضطراب النّفس

عند اهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها، و رجوعه الى أخيه؛ التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن، و الطابخ هو القوّة الغضبيّة المُشتعلة عندَ طلب الانتقام، و الطّاعمُ هو القوّة الشّهويّة الجاذبة لما يحتاج اليه البدن، و تواطؤهم على هلاک ابسال؛ اشـارةٌ الى اضمحلال العقل فى ارذال العمر، مع استعمال النّفس الامّارة ايّاهما، لازيـاد الاحـتياج بسبب الضّعف و العجزية و اهلاک سلامان ايّاهم؛ ترک النّفس استعمال القُوى البدنيّة آخر العمر و زوال هيجان الغضب و الشّهوة و انكسار عاديتهما، و اعتزالُه الملک و تفويضه الى غيره؛ انقطاع تدبيره عن البدن و صيرورة البدن، تحت تصرّف غيرها، و هذا التأويـل، مطابقٌ لما ذكره الشيخ.

و ممّا يؤيّد انّه قصدَ هذه القصّة، انّه ذكر فى رسالته « فى القـضاء و القـدر»، قـصّة «سلامان و ابسال»، و ذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المُظلم الّذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان، حتّى اعرض عنها، فهذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشيخ، لئلاً يطول الكتاب.

* تنبيهٌ *

«المُعرض عن متاع الدّنيا و طيّباتها، يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب عـلى فـعل العبادات من القيام و الصّيام و نحوهما يخصّ باسم «العابد»، و المُتصرّف بفكره الى قُدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ فى سرّه، يخصّ باسم «العارف»، و قد يتركّب بعض هذه، مع بعضٍ.»

طالب الشّىء، يبتدى باعراض عمّا يعتقدُ أنّه يبّعد عن المطلوب، ثمّ باقبال على مـا يعتقد انّه يقرّب اليه، و ينتهى عند وجدان المطلوب، فطالب الحقّ، يلزمه فى الابتداء ان يعرض عمّا سوى الحقّ، لا سيّما ما يشتغله عن الطلب، اعنى متاع الدّنيا و طيّباتها، ثمّ يقبل على ما يعتقد انّه يقرّبه من الحقّ و هو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبارات. و هذان هما «الزهد» و «العبادة» باعتبارٍ، و التّبرّى و التولّى باعتبارٍ و ثمّ انّه اذا وجد الحقّ، فاوّل درجات وجدانه هى المعرفة، فاذن احوال طلاّب الحقّ، هى هذه الثّلاثة، و لذلک ابتداء الشيخ بتعريفها. ثمّ انّ هذه الاحوال، قد توجد فى الاشخاص، على سبيل الانفراد و قد توجد على سبيل الاجتماع و ذلک بـحسب اخـتلاف الاغـراض، و الاجـتماعات

الثنائيّة، تكون ثلاثه، و الثلاثيّة واحداً، و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «و قد يتركّب بعض هذه، مع بعض».

* تنبيهٌ *

«الزّهد عند غير العارف، معاملةٌ ما، كأنّه يشترى بمتاع الدّنيا متاع الآخرة، و عند العارف، تنزّه ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، و تكبّر على كلّ شىءٍ غير الحقّ، و العبادة عندَ غير العارف، معاملةٌ ما، كانّه يعمل فى الدنيا، لأُجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر و الثّواب، و عند العارف، رياضةٌ ما، لهمَمِهِ و قُوى نفسه المُتوهّمة و المتخيّلة ليجزّاها بالتّعويد عن جناب الغرور، الى جناب الحقّ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلى الحقّ، لا ينازعه فيخلص السّرّ الى الشّروق السّاطع و يصيرُ ذلک ملكةً مستقرةً، كُلّما شاءَ السّرّ، اطلع الى نور الحق، غير مزاحمٍ من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكلّيّتِهِ مُنخرطاً فى تلک[1] القدس.»

لمّا اشار الى وجود التّركيب بين الاحوال الثّلاثة، اراد ان ينبّه على غرض العارف و غير العارف من الزّهد و العبادة، ليتمايز الفعلان بحسبه، فذكر انّ الزُّهد و العبادة من غير المعارف، معاملتانِ، فانّ الزّاهد، غير العارف، يجرى مجرى تاجر، يشترى متاعاً بمتاع، و العابدُ غير العارف، يجرى مجربى اجير، يعمل عملاً لاخذ أُجرة، فالفعلان مختلفان، لكنّ الغرض واحدٌ، و امّا العارف، فزُهُدهُ فى الحالة الّتى يكون فيها متوجّهاً الى الحقّ، مُعرضاً عمّا سواه، تنزّه عمّا يشتغله عن الحقّ ايثاراً لما قصده، و فى الحالة الّتى يكون فيها ملتفتاً من الحقّ الى سواه، تكبّر على كلّ شىءٍ غير الحقّ استحقاراً لما دونه.

و أمّا عبادته، فارتياضٌ لهمَمِه الّتى هى مبادى ارادته و عزماته الشّهوانيّة و الغضبيّة و غيرهما و لقوى نفسية الخيالية و الوهميّة، ليجزّها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانىّ و الاشتغال به الى العالم العقلىّ مشيّعة ايّاه، عند توجّهه الى ذلک العالم، و لتصير تلک القُوى معوّدة لذلک التّشييع، فلا تنازع العقل و لا تزاحم السّرّ حالة المُشاهدة، فيخلص العقل الى ذلک العالم و يكون جميع ما تحته من الفروع و القُوى، منخرطةً معه فى سلک

---

۱ - «سلک» العلامة الجعفرى.

التوجّه الی ذلک الجانب.

* اشارةٌ *

«لمّا لم یکن الانسان بحیث یستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشارکة آخر، من بنی جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجریان بینهما، یفرغ کلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لازدَحم علی الواحد کثیر، و کان ممّا یتعسّر ان امکن، وجب ان یکون بین النّاس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآیاتٍ تدلُّ علی انّها من عند ربّه، و وجب ان یکون للمُحسن و المُسیء، جزاءٌ عند القدیر الخبیر، فوجب معرفة المجازی و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت علیهم العبادة المذکورة للمعبود، و کرّرت علیهم، لیستحفظ التّذکیر بالتّکریر، حتّی استمرّت الدّعوة الی العدل المقیم لحیاة النّوع، ثمّ زید لمستعملیها، بعد النّفع العظیم فی الدّنیا، الاجرُ الجزیل فی الأُخری، ثمّ زید للعارفین من مستعملیها، المنفعد الّتی خصوّا بها فیما هم مولّون وجوهم شطره، فانظُر الی الحکمة، ثمّ الی الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تبهرک عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»

لمّا ذکر فی الفصل المتقدّم، انّ الزّهد و العبادة، انّما یصدران من غیر العارف لاکتساب «الاجر» و «الثّواب» فی الآخرة، اراد ان یشیرَ الی اثبات الاجر و الثّواب المذکورین، فاثبت النّبوة و الشّریعة، و ما یتعلّقُ بهما علی طریقة الحکماء، لانّه متفرّعٌ علیهما و اثبات ذلک مبنیٌّ علی قواعد.

و تقریرها ان نقول: الانسانُ لا یستقلُّ وحده بامور معاشه، لانّه یحتاجُ الی غذاء و لباس و مسکن و سلاح لنفسه و لمن یعوله من اولاده الصّغار و غیرهم، و کلّها صناعیّةٌ لا یمکن ان یرتّبها صانعٌ واحدٌ الّا فی مدّةٍ لا یُمکن ان یعیش تلک المدّة فاقداً ایّاها، او یتعسّر ان امکن، لکنّها تتیسّر لجماعة یتعاونون و یتشارکون فی تحصیلها، یفرغُ کُلُّ واحدٍ منهم لصاحبه عن بعض ذلک، فیتمّ بمعارضة و هی ان یعمل کُلّ واحدٍ مثل ما یعمله الآخر و معاوضة، و هی ان یُعطی کلّ واحدٍ صاحبه، من عملهِ بازاء ما یأخذُه منه من عمله، فاذن، الانسانُ بالطّبع، محتاجٌ فی تعیّشه الی اجتماع مؤدٍّ الی صلاح حاله.،و هو المُراد من قولهم: الانسانُ مدنیٌّ بالطّبع، و «التّمدُّن» فی اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع،

فهذه قاعدةٌ.

ثمّ نقول: و اجتماعُ النّاس على التّعاون لا ينتظم الّا اذا كان بينهم معاملة و عدلٌ، لانّ كلّ واحدٍ، يشتهى ما يحتاجُ اليه و يغضبُ على من يزاحمهُ فى ذلک، و تدعوه شهوته و غضبه الى الجور على غيره، فيقع من ذلک الهرج، و يختلُّ امر الاجتماع، امّا اذا كان مُعاملة و عدل متّفق عليهما، لم يكن كذلک، فاذن لابُدّ من شريعةٍ، و الشّريعةُ فى اللغة، مورد الشّاربة، و انّما سمّى المعنى المذكور بها، لاستواء الجماعة فى الانتقام منه، و هذه قاعدةٌ ثانيةٌ.

ثمّ نقول: و الشّرعُ لابُدّ له من واضعٍ يقنّن تلک القوانين و يقرّرها على الوجه الّذى ينبغى و هو الشّارع، ثمّ انّ النّاس لو تنازعوا فى وضع الشّرع، لوقع الهرج المحذور منه، فاذن يجبُ ان يمتاز الشّارع منهم، باستحقاق الطّاعة، ليطيعه الباقون فى قبول الشّريعة، و استحقاق الطّاعة انّما يتقرّرُ بآياتٍ تدلُّ على كون تلک الشّريعة من عند ربّه، و تلک الآيات، هى معجزاتِهِ، و هى امّا قوليّةٌ و امّا فعليّةٌ، و الخواصّ للقوليّة اطوع، و العوامُ للفعلية اطوع.

و لا تتمّ الفعليّة، مجرّدةً عن القوليّة، لانّ النّبوّة و الاعجاز، لا يحصلان من غير دعوةٍ الى خير، فاذن لابُدّ من شارعٍ هو نبى، ذو معجزة، و هذِهِ قاعدةٌ ثالثةٌ.

ثمّ انّ العوام، و ضُعفاء العقول، يستحقرون اختلال العدل النّافع فى امور معاشهم، بحسب النّوع عند استيلاء الشّوق عليهم، الى ما يحتاجون اليه بحسب الشّخص، فيقدّمون على مخالفة الشّرع، و اذا كان للمُطيع و العاصى، ثوابٌ و عقابٌ اُخرويّان، يحملهم «الرّجاء» و «الخوف» على الطّاعة و ترک المعصية، فالشّريعة لا تنتظمُ بدون ذلک، انتظامها به، فاذن وجب ان يكون للمُحسن و للمُسىء، جزاءٌ من عند الاله، القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و اقوالهم، و وجب ان تكون معرفة المجازى و الشّارع واجبةٌ على المُمتثلين للشّريعة فى الشّريعة.

و المعرفةُ العاميّة، فلّما تكون يقينيّةً، فلا تكون ثابتةً، فوجب ان يكون معها سببٌ حافظٌ لها و هو التّذكار المقرون بالتّكرار و المُشتمل عليهما، انّما يكون عبادة مذكّرة للمعبود، مكرّرة فى اوقاتٍ متتاليةٍ، كالصّلوات و ما يجرى مجراها، فاذن يجبُ ان يكون النّبى، داعياً الى التّصديق بوجود خالقٍ قديرٍ خبيرٍ، و الى الايمانِ بشارع مبعوثٍ من قبله

صادق، و الى الاعتراف بوعدٍ و وعيدٍ اُخرويّين، و الى القيام بعباداتٍ يذكّر فيها الخالق بنعوت جلاله، و الى الانقياد لقوانين شرعيّة، يحتاجُ اليها النّاس فى معاملاتهم، حتّى يستمرّ بذلک الدّعوة الى العدل المُقيم لحياة النّوع، و هذه قاعدةٌ رابعةٌ.

ثمّ انّ جميع ذلک، مقدّرٌ فى العناية الاولى، لاحتياج الخلق اليه، فهو موجودٌ فى جميع الاوقات و الازمنة، و هو المطلوب، و هو نفعٌ لا يتصوّر نفعٌ اعمّ منه، و قد اضيف لمُمتثلى الشّرع الى هذا النّفع العظيم الدنيوى، الاجرُ الجزيل الاُخروى حسبماً وعدوه، و اُضيف للعارفين منهم الى النّفع العاجل و الاجر الآجل الكمال الحقيقىّ المذكور.

فانظر الى الحكمة و هى تبقية النّظام على هذا الوجه، ثمّ الى الرّحمة، و هو ايفاء الاجر الجزيل بعد النّفع العظيم و الى النّعمة و هى الابتهاج الحقيقى المُضاف اليهما تلحظ جناب مُفيض هذه الخيرات، جناباً تبهرک عجائبه، اى تغلبک و تدهشک، ثمّ اقم، اى اقم الشّرع، و استقم، اى فى التّوجّه الى ذلک الجناب القُدس.

و اعترض **الفاضل الشارح**، فقال: ان عُنيتم بالوجوب فى قولكم: لمّا احتاج النّاس الى شارعٍ وجب وجوده، الوجوبُ الذّاتى، فهو محال، و ان عُنيتم به انّه وجب على الله ـ تعالى ـ كما يقوله **المعتزلة**، فهو ليس بمذهبكم، و ان عُنيتم به انّ ذلک سبب للنّظام الّذى هو خيرٌ ما و هو الله ـ تعالى ـ مبدئاً لكلّ خير، فاذن وجبَ وجود ذلک عنهٍ فهو ايضاً باطلٌ، لانّ الاصلح، ليس بواجبٍ ان يوجد و الّا لكان النّاس كُلّهم مجبولين على الخير، فانّ ذلک اصلح. و ايضاً قولكم: انّ المعجزات، دالّةٌ على انّ الشّارع من قبل الله، غير لائقٍ بكم، لانّ سبب المُعجزات عندكم، امرٌ نفسانىٌ، يحصل للانبياء و لاضدادهم من السّحرة، كما يجيءُ فى النّمط العاشر، و يتمازُ النبىّ عن ضدّه، بدعوته الى الخير، دون الشرّ و التّمييز بين الخير و الشرّ، عقلىٌّ فاذن لا دلالة للمُعجزات على كون اصحابها انبياء.

و ايضاً القول بانّ المُعجز دالٌّ على صدق صاحبه، مبنىٌّ على القول بالفاعل المُختار العالم بالجزئيّات الزّمانيّة، و انتم لا تقولون به. و ايضاً القول بالعقاب على المعاصى، لا يستقيمُ على اصولكم، فانّ عقاب العاصى، عندكم هو ميلُ نفسه المُشتاقة الى الدّنيا، مع فواتها عنها، و يلزمكم انّ نسيان العاصى لمعصيته، يقتضى سقوط عقابه.

و الجواب على اصولهم؛ امّا عن الاوّل، فبان نقول: استنادُ الافعال الطّبيعيّة الى غاياتها الواجبة، مع القول بالعناية الالهيّة على الوجه المذكور، كافٍ فى اثبات انيّة تلک الافعال و

لذلک يعلّلون الافعال بغاياتها ،كتعريض بعض الاسنان ـ مثلاً ـ لصلاحيّة المضغ الّتی هی غاياتها، فلو لا كون تلک الغاية مقتضيةٌ لوجود الفعل، لما صحّ التّعليل بها و امّا قوله: «الاصل ليس بواجب»، فنقول عليه: الاصلحُ بالقياس الی الكلّ، غيرُ الاصلح بالقياس الی البعض، و الاوّلُ واجبٌ دون ثانی، و ليس كون النّاس مجبولين علی الخير من ذلک القبيل ـ كما مرّ ـ

و امّا عن الثانی، فبان نقول: الامورُ الغريبة الّتی منها المُعجزات قوليّةً و فعليّةً ـ كما مرّ ـ و المعجزات الخاصّة بالانبياء، ليست بالفعليّة المحضة، فاذن اقترانُ الفعليّة بالقوليّة، خاصٌّ بهم و هو دالٌّ علی صدقهم.

و امّآ عن الثالث، فبأن نقول ـ مضافاً الی ما مرّ ـ من القول فی العلم و القدرة: انّ مشاهدة المُعجزات الّتی هی آثارٌ لنفوس الانبياء، دالّةٌ علی كمال تلک النّفوس، فهی مقتضيةٌ لتصديق اقوالهم.

و امّا عن الرابع، فبان نقول: ارتكابُ المعاصی، يقتضی وجود ملكة راسخة فی النّفس، هی المقتضية لتعذّبها، و نسيان العقل لا يكون مزيلاً لتلک الملكة، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب.

ثمّ اعلم، انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور الشّريعة و النّبوّة، ليست ممّا لا يمكن ان يعيش الانسان الّا به، [بل] انّما هی امورٌ لا يكمل النّظام المؤدّی الی صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد الّا بها، و الانسانُ يكفيه فی ان يعيش نوع من السّياسة، يحفظ اجتماعهم الضروری، و ان كان ذلک النّوع منوطاً بتغلّب، او ما يجری مجراه، و الدّليل علی ذلک، تعيّش سكّان اطراف العمارة بالسّياسات الضّروريّة.

* اشارةٌ *

«العارفُ يريدُ الحقّ الاوّل لا لشیءٍ غيره، و لا يؤثرُ شيئاً علی عرفانه، و تعبّده له فقط، لانّه مستحقٌّ للعبادة و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه، لا لرغبةٍ او رُهبة، و ان كانتا، فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه، هو الدّاعی و فيه المطلوب، و يكون الحقّ ليس الغاية، بل الواسطة الی شیءٍ غيره هو الغاية و هو المطلوب دونه.»

لمّا ذكر غَرضَ العارف و غير العارف من «الزّهد» و «العبادة» و اثبت مبادی غرض

غيره، اعنى «الثّواب» و «العقاب»، اشار فى هذا الفصل، الى غرضِ العارف فيما يقصده.

فنقول: لعارف الكمالُ الحقيقى حالتان بالقياس اليه؛ احديهُما لنفسه خـاصّةً و هـى محبّتهُ لذلک الکمال، و الثّانية لنفسِهِ و بدنِهِ جميعاً و هى حركته فى طلب القُربة اليه. و الشيخُ عبّر عن الاوّل بـ«الارادة» و عن الثانى بـ«التعبّد»، و ذكر: انّ ارادة العارف و تعبّده، يتعلّقان بالحق الاوّل ـ جلّ ذكره ـ لذاته، و لا يتعلّقان بغيره لذات ذلک الغير، بل ان تعلّقا بغير الحق، تعلّقا لاجل الحقّ ايضاً، فقوله: «العارف يريدُ الحقّ الاوّل، لا لشىء غيره»، بيانٌ لتعلّق اراداتِهِ بالحقّ لذاته، و قوله: «و لا يؤثرُ شيئاً على عرفان»، اى لا يؤثر شيئاً غير الحقّ على عرفانه، فانّ الحقّ مؤثرٌ على عرفانه، لانّ العرفان، ليس بمؤثرٍ لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجىء و هو قوله: «من آثر العـرفان للـعرفان، فـقد قـال بالثّانى»، و كُلّ ما هو مؤثر و ليس بمؤثر لذاته، فهو مؤثرٌ لا محالة لغيره، فالعرفان مؤثرٌ لغيره و ذلک الغير، هو الحقّ لا غير، فاذن الحقّ موثرٌ على العرفان.

و انّما اختصّ العارف بانّه لا يؤثرُ شيئاً غير الحقّ على عرفانه، لانّ غير العارف، يؤثرُ نيل الثّواب و الاحتراز عن العقاب على العرفان، لانّه يريدُ العرفان لاجلهما، امّا العارف، فلا يؤثّر شيئاً عليه الّا الحقّ الّذى هو فقط مؤثرٌ لذاته بالقياس اليه، و قوله: «و تعبّده له فقط»، اشارةٌ الى تعلّق عبادة العارف ايضاً بالحقّ فقط.

ـ فان قيل: هذا يناقضُ ما ذكره فيما مرّ، و هو انّ عبادة العارف، رياضةٌ لقُواه ليجزّها الى جناب الحقّ و هو غيره، فانّ جرّ القُوى الى جناب الحقّ، ليس هو الحقّ ذاته.

ـ قلنا: مُرادهُ ليس انّ العارفَ لا يقصدُ فى تعبّده غير الحقّ مطلقاً، بل هو انّ العارف، لا يقصدُ غير الحقّ بالذّات، انّما يقصد الحقّ بالذّات و يقصد ان قصد غيره بالعرض و لاجل الحقّ ـ كما مرّ ـ فهذا حكم من حيث يُلاحظ العارف نفسه، بالقياس الى الحقّ الاوّل الّذى هو مراده لذاته.

ثمّ اذا لوحظ كلّ واحدٍ من الحقّ و العبادة بالقياس الى الآخر، وجد استناد العبادة الى الحقّ الاوّل واجباً من الجهتين؛ امّا باعتبار مُلاحظة الحقّ بالقياس الى العبادة، فلمّا ذكره فى قوله: «و لانّه مستحقٌ للعبادة»، و امّا باعتبار مُلاحظة العبادة، بالقياس الى الحقّ، فلمّا ذكره فى قوله «و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه».

و ذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع: انّ تعبّد العارفين، يكون امّا لذات الحقّ، أو لصفةٍ

من صفاته، او لتكميل انفسهم و هى طبقاتٌ ثلاثةٌ مترتبةٌ، اشار الشيخ الى الاولى بقوله: «و تعبّده له فقط» و الى الثّانية بقوله: «و لانّه مستحقٌّ للعبادة»، و الى الثّالثة بقوله: و لانّها نسبةٌ شريفةٌ اليه».

اقول: فى هذا التّفسير تجويزُ ان يكون للعارف معبودٌ بالذّات غير الحقّ، و باقى الفصل، يدلّ على خلافِهِ، ثمّ انّ الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفاً لاغراض غيره، بقوله «لا لرغبةٍ او رهبة»، اى لا لرغبةٍ فى الثّواب او رهبة من العقاب، و بيّن فساد كون ذلك غرضاً بالقياس الى العارف بقوله: «و ان كانتا»، اى و ان كانت الرّغبة، او الرّهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثّواب المرغوب فيه او العقاب الموهوب عنه، هو الدّاعى الى عبادة الحقّ و فيهما مطلوب عابد الحقّ، و يكون الحقّ غير الغاية، بل هو الواسطه الى نيل الثّواب او الخلاص من العقاب الّذى هو الغاية و هو المطلوب، فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ، فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من النّاسِ من احال القول بكون الله تعالى مُراداً لذاته، و زعم انّ الارادة صفةٌ لا تتعلّق الّا بالمُمكنات، لانّها تقتضى ترجيح احد طرفى المُراد على الآخر، و ذلك لا يعقل الّا فى المُمكنات.

ـ قال: و الشيخُ ايضاً برهن فى اوّل النّمط السّادس انّ كُلّ من يريد شيئاً، فلابُدّ و ان يكون حصوله اولى من عدمِهِ، و يكون المقصود بالقصد الاوّل، هو ذلك الحصول. و بنى عليه انّ كُلّ مُريد، مستكملٌ فاذن كلّ من اراد الله ـ تعالى ـ لم يكن مرادُه هو الله ـ تعالى ـ بل استكمال ذاته.

ـ و اجاب عنهما، بانّهما مصادرةٌ على المطلوب، لانّهما مبنيّان على انّ الارادة لا تتعلّق الّا بالممكن و الّا بما يستكملُ به المريد، و هو ما ادّعاه المعترض.

ـ و نحن نقول: انّها تتعلّقُ باللّه، لا بشىء غيرِهِ ايضاً، و أقول فى بيانه: انّ الارادة المُتعلّقة بما يفعله المُريد، يقتضى امكان المُراد و اكمال المُريد، لا لتعلّق الارادة به، بل لكونه فعلاً، او لكونه مستحصلاً للمُريد بارادته و هيهُنا ليس المراد كذلك، فاذن سقط الاعتراضات.

* اشارةٌ *

«المستحلّ توسيط الحقّ مرحومٌ من وجه، فانّه لم تُطعم لذّة البهجة به، فيستعظمها

انّما معارفته مع اللذّات المخدَجةِ فهو حنون اليها، غافلٌ عمّا ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين، الّا مَثَلَ الصّبيان، بالقياس الى المحنّكين، فانّهم لمّا غفلوا عن طيّبات، يحرص عليها البالغون و اقتصرت بهم المُباشرة على طيّبات اللعب صاروا يتعجّبون من اهل الجدّ، اذا ازورّوا عنها، عايفين لها، عاكفين على غيرها، كذلک من غضّ النّقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ، اعلق كتفيه بما يليه من اللذّاتِ لذّاتِ الزّور، فتركها فى دنياه عن كُره و ما تركها الّا ليستأجل اضعافها، و انّما يعبد الله ـ تعالى ـ و يطيعه ليخوّله فى الآخرة، شبعة منها، فيبعث الى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهىّ، اذا بعثر عنه، فلا مطمح لبصرهِ فى اولاه و اُخراه الّا الى لذّاتٍ قبقبه و ذبذبه.

و المستبصرُ بهداية القُدس فى شجون الايثار(۱)، قد عرف اللذّة الحقّ و ولّى وجه سمتها مسترحماً على هذا المؤخوذ عن رشده، الى ضدّه و ان كان ما يتوخّاه بكدّه مبذولاً له بحسب وعده.»(۲)

المخدج، الناقص. يُقال: اخدجت الناقة، اذا جائت بولدها ناقص الخلق، و الولد محدج، و الحنون، المشتاق. و حنّكته السّنّ و احنكته، اى احكمته التّجارب، فهو محنّک و محنّک و ازورّ عنه، أى عدل عنه، و عاف الطّعام او الشّراب، اى كرهه، فلم يتناوله، و عكف على الشىء، اى اقبل عليه مواظباً و خوّله الله الشىء، اى ملّكه ايّاه و بعثر عنه، أى كشف عنه، و طمح بصره الى الشىء، اى ارتفع، و القبقب، البطن و الذبذبُ، الذّكر.

و قد لاحظ الشيخ فيهما قول النّبىّ ﷺ : من وقى شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقدوقى، و اللقلق، اللسان و الشّجون، جمع شجن و هو طريقُ الوادى. و الكدّ، الشدّة فى العمل و طلب الكسب.

و الغرض من هذا الفصل، تمهيدُ العذر، لمن يجوز ان يجعل الحقّ واسطة فى تحصيل شىءٍ آخر غيره، و هو من يتزهّد فى الدّنيا و يعبد الحقّ رغبةً فى الثّواب، او رهبةً من العقاب، و وجه العذر بيان نقصه فى ذاته.

و فى عبارات الشيخ، لطائفُ كثيرةٌ، يتبيّن للمتأمّل فيها، منها وصف اللذّات الحسّيّة،

---

۱ – تقديم الحق على غيره، تعليقة العلامة.

۲ – وعد الله ـ تبارک و تعالى ـ ايضاً هو.

بنقصان الخلقة، و هو نقصانٌ لا يمكن ان يزول، و منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقيّة، بالاعمى الّذى يطلب شيئاً، فانّه يعلق يده بما يليه سواءٌ كان ما اعلق به يده مطلوباً او لم يكن، و منها التّنبيه على انّ زهد غير العارف، زهد عن كُره، فهو مع كونه فى صورة الزهّاد، احرص الخلق بالطّبع على اللذّات الحسيّة، فانّ التّارک شيئاً، استأجل اضعافه اقرب الى الطّمع منه الى القناعة، و منها: نسبةُ همّته الى الدنائة و الضّعة، فانّ قوله «لا مطمح لبصره»، مشعرٌ بانّه ادنى منزلة من ان يستحقّ تلک اللذّات الخسيسة، و منها التّعبير البالغ فى تخصيص لذّة البطن و الفرج بالذّكر.

و قد ذكر فى آخر الفصل، انّ هذا النّاقص المرحوم، ينالُ ما يرجوه و يطلبهُ بكدّه من اللذّات الحسّيّة حسبما وعده الانبياء عليهم السلام ، و قد اشار الى كيفيّة ذلک فى النّمط الثّامن، حين ذكر امكان تعلّق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيّلاتهم، و عبّر عن هذه السعادة بـ«السعادة الّتى تليق بهم».

* اشارةٌ *

«اوّل درجات حركات العافين، ما يسمّونه هو «الارادة»، و هو ما يعترى المستبصر باليقين البُرهانّى، او السّاكن النّفس، الى العقد اليمانىّ من الرّغبة فى اعتلاق العُروة الوثقى، فيتحرّک سرّه الى القُدس، لينال من روح الاتّصال، فما دامت درجته هذه، فهو مريد.»

اعتراه، اى غشيه، و اعتلاق العروة الوثقى، الاعتصام بها.

و اعلم انّ الشيخ اراد بعد ذكره مطالب العارفين و غيرهم، ان يذكر احوالهم المُترتّبة فى سلوكهم طريق الحقّ من بدء حركتهم، الى نهايتها الّتى هى الوصول اليه ـ تعالى ـ و يشرحُ ما يسنحُ لهم فى منازلهم، فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية؛ اوّلها هذا الفصل، و هو مشتملٌ على ذكر مبادى حركاتهم.

فذكر: انّ «الارادة»، هى اوّل درجاتهم المُترتّبة بحسب حركاتهم و هى المبدأ القريب من الحركة و مبدئها تصوّر الكمال الذاتىّ الخاصّ بالمبدأ الاوّل الفائضة آثاره على المستعدّين من خلقه، بقدر استعداداتهم، و التّصديق بوجوده، تصديقاً جازماً مع سكون نفس، سواءٌ كان يقينيّاً مستفاداً من قياس برهانىّ، او كان ايمانيّاً مُستفاداً من قبول قول الائمّة الهادين الى الله ـ تعالى ـ فانّ كلّ واحدٍ منهما، اعتقادٌ يقتضى تحريک صاحبه فى

طلب ذلک الفيض، و لمّا كانت الارادةُ مترتّبةً على هذا التّصديق، عرّفها بانّها حالةٌ تعترى بعد الاستبصار، او العقد المذكور، ثمّ صرّح بانّها رغبةٌ فى الاعتصام بالعروة الوثقى الّتى لا تزول و لا تتغيّر، و فهى مبدء حركة السّرّ، الى العالم القدسى و غايتها نيل روح الاتّصال بذلک العالم.

و اعلم انّ الشيخ ذكر فى النّمط الثّالث، انّ للحركة الاراديّة الحيوانيّة، اربعة مبادى؛ مرتبةُ الادراک، ثمّ الشّوق المُسمّى بـ«الشهوة» او «الغضب»، ثمّ العزم المُسمّى بـ«الارادة الجازمة»، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فى الاعضاء، و الحركة المذكورة هيهُنا اراديّةٌ، لكنّها ليست بحيوانيّة، فلها من المبادى المذكورة الاولى و هو ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لكون النفس، و الثّانية و الثالثة، و هما ما عبّر عنهما بـ«الارادة» و انّما اتّحدنا هيهُنا، لانّهما لا يتباينان الّا عند اختلاف الدّواعى و الصّوارف و ذلک الاختلاف، لا يتصوّر مع سكون النّفس الّذى اشترطه هيهُنا، و سقطت الرّابعة، لانّ هذه الحركة، ليست بجسمانيّة.

و الفاضل الشارح، اورد فى تفسير هذا الفصل، اصناف طلاّبُ الحقّ و الرّياضات اللائقة بكلّ صنف، و ذلک غيرُ مناسبٍ لما فيه.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليحتاج الى «الرّياضة»، و الرياضةُ متوجّهةٌ الى ثلاثة اغراض؛ الاوّل، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و الثّانى، تطويع النّفس الامّارة، للنّفس المُطمئنّة، لينجذب قُوى التخيّل و الوهم الى التوهّمات المُناسبّة للامر القدسى، منصرفةً عن التّوهّمات المُناسبة للامر السّفلىّ، و الثّالث، تلطّف السّرّ للتّنبّه.

و الاوّلُ يعين عليه الزّهد الحقيقىّ، و الثّانى يعينُ عليه عدد أشياء؛ العبادة الشّمفوعة بالفكرة، ثمّ الالحان المُستخدمة لقوى النّفس الموقعة لما لحن به من الكلام، موقع القبول من الاوهام، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارةٍ بليغةٍ و نغمةٍ رخيمةٍ و سمتٍ رشيد، و امّا الغرض الثّالث، فيعينُ عليه الفكر اللطيف، و العشق العفيف الّذى يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشّهوة.»

اقول: مستنّ الايثار، طريقه و المشفوعة، المقرونة، و كلام رخيم، أى رقيق، يقال:

رخم صوته، أى ليّنه. و الشمال بالكسر، الخلق و جمعه شمائل.

و المقصود من هذا الفصل، ذكر احتياج المُريد الى الرّياضة و بيان اغراض الرّياضة و انا اذكر قبل الخوض فى تفسير ماهيّة الرياضة، فاقول: رياضة البهائم، منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرّائض، و اجبارها على ما يرتضيه، لتتمرنّ على طاعته، و القوّة الحيوانيّة الّتى هو مبدأ الادراكات و الافاعيل الحيوانيّة فى الانسان، اذا لم يكن لها طاعة القوّة العاقلية ملكةً، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة، تدعوها شهوتها تارةً و غضبها تارةً، اللّذان تثيرهما المُتخيّلة و المتوهّمة بسبب ما تتذكّر انّه تارةً و بسبب ما يتأدّى اليهما من الحواسّ الظاهرة تارةً الى ملائمها، فتتحرّك حركات مختلفة حيوانيّة، بحسب تلك الدّواعى و تستخدم القوّة العاقلة فى تحصيل مُراداتها، فتكون هى امّارةٌ تصدر عنها افعال مختلفة المبادىء، و العقليّة مؤتمرةٌ عن كره مضطربة.

امّا اذا راضتها القوّة العاقلة بمنعها عن التّخيّلات و التّوهّمات و الاحساسات و الافاعيل المُثيرة للشهوة و الغضب، و اجبارها على ما يقتضيهِ العقل العملى، الى ان تصير متمرّنةً على طاعتهِ، متأدّبةً فى خدمته، تأتمر بأمرها و تنتهى بنهيها، كانت العقليّة مطمئنّة، لا يصدر عنها افعالٌ مختلفةٌ بحسب المبادى، و باقى القُوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها.

و بين الحالتين، حالاتٌ مختلفةٌ بحسب استيلاء احديهما على الأُخرى، تتبع الحيوانيّة فيها احياناً هواها عاصيةً للعاقلة، ثمّ تندم، فتلوم نفسها، فتكون لوّامة. و انّما سمّيت هذه القُوى بالنّفوس «الامّارة» و «اللوّامدة و «المطمئنّة»، ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السّمات فى التّنزيل الالهىّ.

فاذن رياضة النّفس، نهيها عن هواها و امرها بطاعة مولاها، و لمّا كانت الاغراض العقليّة مختلفة، كانت الرّياضات مختلفة، منها الرّياضات العقليّة المذكورة فى الحكمة العمليّة، و منها الرّياضات السّمعيّة المسمّات بـ«العبادة الشرعيّة»، و ادقّ اصنافها، رياضة العارفين، لانّهم يريدونَ وجه الله ـ تعالى ـ لا غير، و كلّ ما سواه، شاغل عنه.

فرياضتهم، منع النّفس عن الالتفات الى ما سوى الحقّ الاوّل و اجبارها على التّوجّه نحوه، ليصير الاقبال عليه و الانقطاع عمّا دونها ملكةً لها، و ظاهر انّ كلّ رياضة، هى داخلةٌ فى الحقيقة فى هذه الرّياضة و لا ينعكس الّا انّها تختلفُ باختلاف مراتبهم فى سلوكهم، تبتدى من اجلّ اصنافها و تنتهى عند ادقّها، فهذا ما اقوله فى الرّياضة، و ارجعُ

الى المقصود.

فاقول: الغرضُ الاقصى من الرياضد شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقيّ الّا انّ ذلک موقوفٌ على حصول امرٍوجوديٍ هو الاستعداد، و حصول ذلک الامر، مشروطٌ بزوال الموانع. و الموانعُ امّا خارجيّة و امّا داخليّة، فاذن الرياضة بهذا الاعتبار، موجّهة نحو ثلاثة اغراض؛ أحدها، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الايثار، و هو ازالةُ الموانع الخارجيّة، و الثانى، تطويع النّفس الامّارة للمطمئنّة، لينجذب التّخيّل و التوهّم عن الجانب السفليّ الى الحاجب القدسى و يتبعها سائر القُوى ضرورة، و هو ازالةُ الموانع الدّاخليّة، اعنى الدّواعى الحيوانيّة المذكورة، و الثّالث، تلطيفُ السّرّ للتّنبّه، و هو تحصيلُ الاستعداد، لنيل الكمال، فانّ مناسبة السّرّ مع الشّىء اللطيف، لا يمكن الّا بتلطيفه، و لطف السّرّ، عبارةٌ عن تهيّئه، لان تتمثّل فيه الصّور العقليّة بسرعة و لان ينفعل عن الامور الالهيّة المهيّجة للشّوق و الوجد بسهولة.

ثمّ انّ الشيخ، لمّا فرغَ عن ذكر اغراض الرياضة، ذكر ما يعينُ على الوصول الى كلّ واحدٍ من هذه الاغراض، امّا الاوّل، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئاً واحداً و هو الزّهد الحقيقيّ المنسوب الى العارفين الّذى هو التنزّه عمّا يشغل السّرّ عن الحقّ ـ كما مرّ ـ و ذلک ظاهرٌ، و تمّا الثانى، فقد ذكر ممّا يُعين عليه ثلاثة اشياء؛ الاوّلُ العبادة المشفوعة بالفكر، يعنى المنسوبة الى العارفين، و فائدة اقترانها بالفكر، انّ العبادة، تجعل البدن بكلّيّته متابعاً للنفس، فان كانت النّفس مع ذلک متوجّهة الى جناب الحقّ، بالفكر صار الانسان بكلّيّته مُقبلاً على الحقّ و الّا فصارت العبادة سبباً للشّقاوة، كما قال ـ عزّوجلّ ـ «فويلٌ للمُصلّين الّذين هم عن صلاتهم ساهون»[1].

و وجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثّانى، هو انّها ايضاً رياضةٌ ما، لهمم العابد العارف و قُوى نفسه، ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور، الى جناب الحقّ ـ كما مرّ ـ

والثّانى، الالحان و هى تُعينُ بالذّات و بالعرض؛ و وجه اعانتها بالذات، انّ النّفس النّاطقة، تقبل عليها لاعجابها بالتّأليفات المُتّفقة و النّسب المُنتظمة الواقعة فى الصّوت الّذى هو مادّة النطق، فيذهل عن استعمال القُوى الحيوانيّة فى اغراضها الخاصّة بها،

---

۱ - الماعون / ۴ و ۵.

فيتبعها تلك القُوى و حينئذٍ تكون الالحان مستخدمة لها، و وجه اعانتها بالعرض، انّها توقع الكلام المُقارن لها، موقع القبول من الاوهام، لاشتمالها على المحاكاة الّتى تـميلُ النّفس بالطّبع اليها، فاذا كان ذلک الكلام واعظاً، باعثاً على طلب الكمال، صارت النّفس مُتنبّهةً لما ينبغى ان يفعل، فغلبت على القُوى الشّاغلة ايّاها و طوّعتها.

و الثّالث، نفسُ الكلام الواعظ، يعنى الكلام المُفيدِ للتّصديق، بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع و سكون النّفس، فانّه ينبّهُ النّفس و يجعلها غالبةً على القُوى، لا سـيّما اذا اقترنت بامورٍ اربعة: احدها يعودُ الى القائل و هو كونه زكيّاً، فانّ ذلک كشـهادةٍ تـؤكّدُ صدقه، و وعظ من لا يتّعظ، لا ينجع، لانّ فعله يكذّب قوله، و الثّلاثة الباقية، تـعودُ الى القول؛ منها، واحدٌ يعود الى اللّفظ و هو كونه بعبارةٍ بليغةٍ، اى تكون مستحسنةً واضحةَ الدّلالة على كمالِ ما يقصده القائل من غير زيادةٍ عليه و لا نقصان منه، كأنّه قالبٌ افرغ فيه المعنى، و واحدٌ الى هيئةِ اللفظ و هو ان يكون بنغمة رخيمة، فانّ لين الصّوت، يُفيدُ النّفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة فى القبول، و شدّته يُفيدها هيئة تعدّها نحو الامتناع عن القبول، و لذلک للنّغمات تأثيرات مختلفة فى النّفس يناسبُ كلّ صنفٍ منها صـنفاً مـن الهيئات النّفسانيّة، و الاطبّاء و الخطباء، يستعملونها فى معالجات الامراض النّفسانيّة، و فى ايقاع الاقناعات المطلوبة، بحسب تلک المُناسبات، و واحدٌ يعود الى المعنى، و هو ان يكون على «سمتٍ رشيد»، اى يكون مؤدّياً الى تصديقٍ نافعٍ للمُريد فى السّلوک بسرعة.

و اعلم انّ نفس الكلام الواعظ، يسمّى فى صناعة الخـطابد بـ«العـمود»، و الامـور المذكورة اللاحقة به المُعينة على الاقناع بـ«الاستدراجات»، و امّا الثّالث، فقد ذكر ممّا يُعينُ عليه شيئين:

ـ الاوّل، الفكر اللطيف و هو ان يكون مُعتدلاً فى الكيفيّة و الكميّة و فى اوقـاتٍ لا تكون الامور البدنيّة كالامتلاء و الاستفراغ المُفرطين و غـيرهما شـاغلةً للـنّفس عـن الادراک العقلى، فانّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر، تفيدُ النّفس هيئةً تـعدّها لادراک المطالب بسهولة.

ـ و الثانى، العشقُ العفيف. و اعلم انّ العشق الانسانى، ينقسمُ الى حقيقيٍ ـ مرّ ذكره ـ و الى مجازيّ، و الثانى ينقسمُ الى نفسانىّ و الى حيوانىّ، و النفسانى، هو الّذى يكون مبدئهُ مشاكلة نفس العاشق، لنفس المعشوق فى الجوهر و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق،

لانّها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه، و الحیوانیّ هو الّذی یکون مبدئه شهوة حیوانیّة و طلبُ لذّة بهیمیّة و یکون اکثر اعجاب العاشق، بصورة المعشوق و خلقته و لونه و تخاطیط اعضائه، لانّها امورٌ بدنیّة.

و الشیخُ اشار بقوله: «العشقُ العفیف»، الی الاوّل من المجازین، لانّ الثّانی ممّا یقتضیه استیلاء النّفس الامّارة و هو مُعینٌ لها علی استخدامها القوّة العاقلة و یکون فی الاکثر مقارناً للفجور و الحرص علیه، و الاوّلُ بخلاف ذلک و هو یجعلُ النّفس لینّة شیّقة، ذات وجدٍ و رقّةٍ منقطعةٍ عن الشّواغل الدّنیویّة، مُعرضةً عمّا سوی معشوقه، جاعلةً جمیع الهموم همّاً واحد، و لذلک یکون الاقبال علی المعشوق الحقیقی، اسهل علی صاحبِهِ من غیره، فانّه لا یحتاجُ الی الاعراض عن اشیاءٍ کثیرةٍ و الیه اشار من قال: من عشقَ و عفَّ و کتمَ و مات، مات شهیداً.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه اذا بلغت به «الارادة» و «الریاضة» حدّاً ما، عنّت له خلساتٌ من اِطلاع نور الحقّ علیه لذیذة، کانّها بروق تومض الیه، ثمّ تخمد عنه و هو المُسمّی عندهم «اوقاتاً» و کُلّ وقتٍ، یکتنفه وجدان؛ وجدٌ الیه و وجدٌ علیه. ثمّ انّه لیکثر علیه هذه الغواشی، اذا امعن فی الارتیاض.»

اقول: عنّ الشّیء، اعترض، و خلس و اختلس، استلب، و ومض البرق ومیضاً و اومض، ای لمع لمعاناً خفیفاً، غیر معترض فی نواحی الغیم.

و الشیخُ اشار فی هذا الفصل الی اوّل درجات «الوجدان» و «الاتّصال» و هو انّما یحصلُ بعد حصول شیء من الاستعداد المُکتسب بـ«الارادة» و «الریاضة» و یتزایدُ بتزاید الاستعداد، و قد لاحظوا فی تسمیتِهِ بـ«الوقت» قول النبیّ ﷺ : «لی مع اله وقت، لا یسعنی فیه ملک مقرّب، و لا نبیٌّ مرسل»(۱)، و الوجدان اللّذان یکتنفان الوقت، لا یتساویان، لانّ الاوّل حزن علی استبطاء الوجدان، و الآخر اسف علی فواته.

* اشارةٌ *

«انّه ليتوغّل فى ذلک، حتّى يغشاه فى غير الارتياض، فكُلّما لمح شيئاً، عاج منه الى جنابٍ اقدس، يتذكّر من امره امراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحقّ فى كلّ شىء.»

اوغل، اى سار سريعاً و امعن فيه، و توغّل فى الارض، أى سار فيها فابعد منه، و يوجد فى بعض النّسخ بالوجهين، اعنى ليوغل و ليتوغّل، و لمحه: اى ابصره بنظرٍ خفيف، و عاج عنه، اى رجع و تنثنى عنه، و عاج به، اى قام به و المعنى انّ الاتصّال بجناب القدس، اذ صار ملكةً، فهو قد يحصُلُ فى غير حالة الارتياض الّذى كان معدّاً لحصوله من قبل.

* اشارةٌ *

«و لعلّة الى هذا الحدّ يستعلى عليه غواشية و يزولُ هو عن سكينته، فيتنبّه جليسه لاستيفازه عن قراره، فاذا طالت عليه الرّياضة، لم يستفزّه غاشية، و هَدى للتّلبيس فيه.»

اقول: علا و استعلى، بمعنى، و السّكينة، الوقار. و استوفز فى قعدته، أى قعد قعوداً مُنتصباً غير مطمئّن، و استفزّه الخوف و ما يشبهه، أى استخفّه. و التّلبيس كالتّدليس و هو كتمان العيب.

و السببُ فيما ذكره الشيخ انّ الامر العظيم، اذا غافص الانسان بغتةً، فقد يستفزّه لكون النّفس غافلة عن هجومه غير متأهّبة له، فينهزم عنه دفعة، امّا اذا توالى و استمرّ، الف الانسان به و زال عنه الاستفزاز، لانّ النّفس قد تتأهّب لتلقّيه، اذ هى متوقّعةٌ لعوده، و المعارفُ يُنكر من نفسه الاستفزاز المذكور، لاستنكافه عن التّرائى بالكمال، فلذلک يؤثر كتمان ما يرد عليه، و يستعمل التّلبيس فيه.

* اشارة *

«ثمّ انّه لتبلغ به الرّياضة مبلغاً، ينقلب له وقتهُ سكينةً، فيصير المخطوف مألوفاً، و الوميضُ شهاباً بيّناً، و يحصل له معارفة مستقرّةً، كانّها صحبة مستمرّة، و يستمتع فيها ببهجته، فاذا انقلب عنها، انقلب حيرانٌ اسفاً.»

و فى بعض النّسخ بدل قوله: ينقلبُ له «وقته» سكينة، ينقلب له «وفده» سكينة، يُقال: وفد فلان على الامير، اذا وردَ رسولاً اليه، فهو وافد و الجمع وفد، و الرّواية الاولى اظهر. و

الخطف، الاستلاب. و الشهاب، شعلةُ نارٍ ساطعة، و شهاباً بيّنا، اى واضحاً. و فى بعض النّسخ ثبتا، اى ثابتاً.،و يحصل له معارفة مستقرّة، اى مع الحقّ الاوّل، اسفاً، اى متلهّفاً و المعنى ظاهر.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الى هذا الحدّ يظهر عليهِ ما به، فاذا تغلغل فى هذه المعارفة، قلّ ظهوره عليه، فكان و هو غائبٌ حاضراً، و هو ظاعنٌ مقيماً.»

اقول: تغلغل الماء فى الشجر، أى تخلّلها، و ظعن، اى سار. و المعنى انّه قبل هذا المقام، كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذّهاب و الاسف حالة الانقلاب، فصال فى هذا، بحيث يقلّ ظهور ذلک عليه، فيراه جليسه حالة الاتّصال بجناب الجلال حاضراً عنده مُقيماً معه و هو بالحقيقة غائبٌ عنه، ظاعنٌ الى غيره.

* اشارةٌ *

«و لعلّه الى هذا الحدّ، انّما يتيسّر له هذه المعارفة احياناً، ثمّ يتدرّج الى ان يكون له متى شاء.»

و فى بعض النّسخ: انّا يتسنّى له، اى ينفتح و يتسهّل عليه، يُقال: سنّاه، اى فتح و سهّله.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليتقدّم هذه الرّتبة، فلا يتوقّف امره الى مشيئتِهِ، بل كلّما لاحظَ شيئاً، لاحظ غيره و ان لم تكن ملاحظته للاعتبار، فيسنح له تعريجٌ عن عالم الزّور الى عالم الحقّ مستقرٌّ به و يحتف حوله الغافلون.»

يُقال: عرج عروجاً، اى ارتقى، و عرّج عليه تعريجاً، ،ى اقام، و عرّج اليه و انعرج: اى مال و انعطف. فالتّعريجُ هيهُنا، امّا مبالغةً فى الارتقاء، و امّا بمعنى الميل و الانعطاف، و حفّ واحتفّ حوله، اى اطاف به و استدار حوله، و المعنى ظاهر.

* اشارةٌ *

«فاذا عبر الرّياضة الى النّيل، صار سرّه مرآةً مجلوةً محاذياً بها شطر الحقّ، و درّت عليه اللذّات العُلى، و فرّح بنفسه، لما بها من أثر الحقّ، و كان له نظرٌ الى الحقّ و نظرٌ الى نفسه، و كان بعد متردّداً.»

يُقال: درّ الّلبن و غيره، اى انصبّ و فاض، و معناه انّ العارف اذا تـمّت ريـاضته و استغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الّذى هو اتّصاله بالحقّ دائماً، صار سرّه الخـالى عـمّا سوى الحقّ، كمرآةٍ مجلوّةٍ بالرّياضة مُحاذياً بها شطر الحقّ بالارادة، فتمثّل فيه اثر الحقّ و فاضت عليه اللذّات الحقيقيّة، و ابتهج بنفسه، لما ناله من اثر الحقّ، و كان له نظران؛ نظرٌ الى الحقّ المُبتهج به، و نظرٌ الى ذاته المُبتهجة بالحقّ، و كان بعد فى مـقام التـردّد بـين الجانبين.

* اشارةٌ *

«ثمّ انّه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها، و هناك يحقُّ الوصول.»

هذه آخرُ درجات السّلوك الى الحقّ و هى درجةُ الوصول التّـامّ، و يـليها درجـات السّلوك فيه، و هى تنتهى عند «المحو» و «الفناءِ» فى التّوحيد على ما سيأتى، و فى هذا المقامِ يزولُ التّردّد المذكور فى الفصل السّابق و تتمّ الغيبة عن النّفس و الوصول الى الحقّ.

و اعلم انّ الغيبة عن النّفس، لا تنافى ملاحظتها، ولذلک قال «و ان لحظ نفسه، فمن حيث هى لاحظة، لا من حيث هى بزينتها»، و بيانه: انّ اللاحاظ ـ من حيث هو لاحظ ـ اذا لحظ كونه لاحظاً، فقد لحظ نفسهُ الّا انّ هذه الملاحظة، دون الملاحظة الّتى كانت قبلها، لانّه كان هُناک لاحظاً للنّفس من حيث هى متنقشّة بالحقّ، متزيّنة بزينة حصلت لها منه، فهو مبتهجٌ بالنّفس و الابتهاج بالنّفس و ان كان بسببِ الحقّ، اعجابٌ بالنّفس و توجّهٌ الى النفس، فاذن هو تارةً متوجّهٌ الى النّفس و تارةً متوجّهٌ الى الحقّ و لذلک حکـم عـليه بالتّردّد، امّا هيهُنا، فهو متوجّهٌ بالكلّية الى الحقّ و انّما يلحظ النّفس من حـيث يـلحظ المتوجّه اليه الّذى لا ينفکّ عن ملاحظة المتوجّه فقط، فهى ملاحظة النّفس بالمجاز او بالعرض، و لذلک حكم هيهُنا بالوصول الحقيقىّ، فهذا شرح ما فى الكتاب.

و بقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول و الدّرجات المذكورة فيها، **فاقول**: انّ

كل حركةٍ، فلها مبدءٌ و وسطٌ و منتهى، و اذا كانت المُفارقة من المبدأ و المرور على الوسط و الوصول الى المُنتهى لا دفعةً، كان لكلّ واحدٍ منها ايضاً ابتداءٌ و توسّطٌ و انتهاءٌ و الجميعُ تسعة، فالشيخُ اورد بعد فصل الرّياضة تسعة فصولٍ مشتملةٍ على ذكر هذه الدّرجات:

ـ الثّلاثة الاولى، الّتى ذكر فيها اوّل الاتّصال المُسمّى بـ«الوقت» و تمكّنه بحيث يحصل فى غير حالِ الارتياض، و استقراره بحيث يزول معهُ الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك.

ـ و الثّلاثة الّتى بعدها، الّتى ذكر فيها ازدياد الاتّصال الّذى عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة، و تمكّن ذلک حتّى يلتبس اثر الحصول بأثر اللاحصول، و استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةً على مراتب وسطه.

ـ و الثّلاثة الاخيرة، الّتى ذكر فيها حصول الاتّصال مع عدم المشيئة، و استقراره مع عدم الرّياضة، و ثبوته مع عدم ملاحظة النّفس مشتملةً على مراتب المُنتهى.

* تنبيهٌ *

«الالتفات الى ما تنزّه عنه «شغلٌ»، و الاعتداد بما هو طوع من النفس «عجزٌ»، و التبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذّات ـ و ان كان بالحقّ «تيهٌ»، و الاقبال بالكلّيّة على الحقّ «خلاص».»

لمّا فرغ عن ذكر درجات السّلوک و انتهى الى درجات الوصول، اراد ان يُنبّه على نقصان جميع الدّرجات الّتى قبل الوصول، بالقياس اليه، فبدأ بالزّهد الّذى هو تنزّهٌ ما، عمّا يشغل عن الحقّ و ذكر ايضاً انّه شاغل، فقال «الالتفات الى ما تنزّه عنه، يعنى ما سوى الحقّ، شغلٌ»، فاذن الزّهد مؤدٍّ الى ما به يحترزُ عنه، ثمّ عقّب بالعبادة الّتى هى تطويعُ النّفس الامّارة للنّفس المُطمئنة على افعالها الخاصّة باعانة الامّارة ايّاها على ذلک و ذكر ايضاً انّه عجزٌ، فقال «و الاعتداد بما هو طوعٌ من النّفس عجزٌ»، اى اعتداد النّفس بما يطيعها عجزٌ و فانّ العبادة ايضاً مؤدّيةٌ الى ما به يحترز عنه، ثمّ عقّب بآخر درجات السّلوک المُنتهية الى الوصول، فانّ التّنبيه على نقصانها، يتضمّنُ التّنبيه على نقصان ما قبلها و ذكر انّ الابتهاج بما يحصل لذات المُبتهج ـ من حيث هو لذاته ـ و ان كان ذلک الحاصل هو الحقّ نفسه «تيهٌ» و «حيرةٌ»، فانّه يقتضى تردّداً من جانبٍ الى جانبٍ، يقابله

و قد ابتغى بذلک الهداية عن التّحيّر، فقال٪ «و التّبجّح بزينة الذّات ـ من حيث هى الذات ـ و ان کان بالحقّ، تيه»، فاذن الوقوفُ فى هذه الدّرجة من السّلوک ايضاً يکون مُتأذّياً الى ما يحترزُ عنه بالسّلوک، ثمّ ذکر انّ الخلاص من جميع ذلک بالوصول الّذى ذکره فى آخر المراتب، فقال: «الاقبال بالکلّيّة على الحقّ خلاصٌ» و هناک ظهر ايضاً معنى قولهم: و المخلصون على خطرٍ عظيم.

* اشارةٌ *

«العرفانُ مبتدءٌ من تفريقٍ و نفضٍ و ترکٍ و رفضٍ ممعنٍ فى جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المرية بالصّدق، منتهٍ الى الواحد، ثمّ وقوفٌ.»

قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل، و اقولُ فى تقريره: انّه مشهورٌ بين اهل الذوق، انّ تکميل النّاقصين يکون بشيئين؛ تخليةٍ، و تحلية، کما انّ مُداواة المرضى، يکون بشيئين؛ تنقيةٍ، و تقويةٍ، الاوّلُ سلبيٌّ، و الثّانى ايجابيٌّ، و يعبّر عن التّخلية بـ«التزکية»[۱]، و لکلّ واحدٍ منهما درجات:

امّا درجاتُ التّزکية، فهى الّتى مرّ ذکرها، و قد رتّبها الشيخُ فى هذا الفصل، فى اربع مراتب؛ «تفريق»، و «نفض»، و «ترک»، و «رفض.» فالتّفريقُ مبالغُ الفرق و هو فصلٌ بين شيئين، لا ترجيح لاحدهما على الآخر، و منه فرق الشّعر، و النّفضُ، تحريکُ شىءٍ لينفصل عنه اشياء مستحقرةٌ بالقياس اليه، کالغبار عن الثّوب، و التّرکُ تخليةٌ و انقطاعٌ عن شىء، و الرّفضُ ترکٌ مع اهمال و عدم مبالاة.

فالعرفانُ مبتدءٌ من تفريق، بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحقّ باعيانها، ثمّ نفضٌ لآثار تلک الشّواغل کالميل و الالتفات اليها عن ذاته تکميلاً لها بالتّجرّد عمّا سوى الحقّ و الاتّصال به، ثمّ ترکٌ لتوخّى الکمال لاجل ذاته، ثمّ رفضٌ لذاتها بالکلّيّة، فهذه درجات التّزکية.

و امّا التّحلية، و هى الّتى سيورد الشيخ، ذکر درجاتها فى الفصل الّذى يتلو هذا الفصل، فبيان درجاتها بالاجمال: انّ العارف اذا انقطع عن نفسه و اتّصل بالحقّ، رأى کلّ قدرة

۱ – و رُبما يعبّر عن التّخلية بـ«التزکية»، «شرحى الاشارات» / ۱۲۰.

مستغرقة فی قدرته المُتعلّقة بجمیع المقدورات، و کلّ علمٍ مستغرقاً فی علمِهِ الّذی، لا یعزبُ عنه شیءٌ من الموجودات، و کلّ ارادة مستغرقةٌ فی ارادته الّتی یمتنعُ ان یتأبّی علیها شیءٌ من الممکنات، بل کلّ وجودٍ، فهو صادرٌ عنه، فائضٌ من لدنه، صار الحقّ حینئذٍ بصرهُ الّذی به یبصر، و سمعه الّذی به یسمع[1]، و قدرته الّتی بها یفعل، و علمه الّذی به یعلم، و وجوده الّذی به یوجد، فصار العارفُ حینئذٍ متخلّقاً باخلاق الله ـ تعالی ـ بالحقیقة. و هذا معنی قوله: «العرفانُ مُمعنٌ فی جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المریدة بالصّدق»، ثمّ انّه بعد ذلک، یعاین کونُ هذه الصّفات و ما یجری مجراها متکثّرةً بالقیاس الی الکثرة متّحدةً بالقیاس الی مبدئها الواحد، فانّ علمهُ الذاتّی، هو بعینه قدرته الذّاتیّة، و هی بعینها ارادته، و کذلک سائرها.

و اذ لا وجود ذاتیّاً لغیره، فلا صفات مغایرةً للذّات و لا ذات موضوعةً للصّفات، بل الکلّ، شیءٌ واحدٌ، کما قال عزّ من قائل: انّما اللّه الهٌ واحدٌ، فهو هو لا شیءٌ غیره. و هذا معنی قوله: «منته الی الواحد»، و هناک لا یبقی واصفٌ و لا موصوفٌ، و لا سالکٌ و لا مسلوکٌ، و لا عارفٌ و لا معروفٌ و هو مقامُ الوقوف.

* اشارةٌ *

«من آثر العرفانَ للعرفان، فقد قال بالثّانی، و من وجد العرفان، کأنّه لا یجده، بل یجد المعروف به، فقد خاض لُجّة الوصول و هُناک درجاتٌ لیست اقلّ من درجات ما قبله آثرنا فیها الاختصار، فانّها لا یُفهمها الحدیث، و لا تشرحها العبارة، و لا یکشفُ المقال عنها غیر الخیال، و من احبّ ان یتعرّفها، فلیتدرّج الی ان یصیر من أهل المشاهدة دون المُشافهة، و من الواصلین الی العین، دون السّامعین للاثر.»

العرفانُ حالةٌ للعارف، بالقیاس الی المعرّف، فهی لا محالة غیر المعروف، فمن کان غرضُهُ من العرفان نفس العرفان، فهو لیس من الوحّدین، لانّهُ یُریدُ مع الحقّ شیئاً غیره و هذه حال المتبجّح بزینة ذاته و ان کان بالحقّ، امّا من عرف الحقّ و غاب عن ذاته، فهو

---

۱ ـ جاء فی الحدیث: «انّ العبد لیتقرّب اِلیَّ بالنّوافل، حتّی احببته فاذا احببته کنتُ سمعهُ الّذی یسمع به و بصره الّذی یُبصر به». «بحار الانوار»، ج ۱۴ / ۲۸۹.

غائبٌ لا محالة عن العرفان الّذى هو لذاته، فهو قد وجد العرفان، كأنّه لا يجده، بل يجد المعروف فقط و هو الخائض لجّة الوصول، اى معظمه و هناک درجاتٌ هى درجات التّحلية بالامور الوجوديّة الّتى هى النّعوت الالهيّة و هى ليست باقلّ من درجاتِ ما قبله، اعنى درجات التّزكية من الامور الخلقيّة الّتى تعود الى الاوصاف العدميّة و ذلک لانّ الالهيّات محيطةٌ غير متناهيةٌ و الخلقيّات محاطٌ بها متناهية و الى هذا اُشيرَ فى قوله عزّ من قائل: «قُل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربّى، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّى»[1] ـ الآية ـ فالارتقاءُ فى تلک الدّرجات سلوکٌ الى الله، و فى هذه، سلوکٌ فى الله و ينتهى السّلوكان بـ«الفناء فى التّوحيد».

و اعلم انّ العبارة عن هذه الدّرجات، غير ممكنةٍ، لانّ العبارة موضوعةٌ للمعانى الّتى يتصوّرها اهل اللغات، ثمّ يحفظونها، ثمّ يتذكّرونها، ثمّ يتفاهمونها تعليماً و تعلّماً، امّا الّتى لا يصلُ اليها الّا غائبٌ عن ذاته فضلاً عن قُوى بدنه، فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ، فضلاً عن ان يعبّر عنها بعبارة، و كما انّ المعقولات، لا تُدرَکُ بالاوهام و الموهومات، لا تُدرَکُ بالخيالات و المُتخيّلات لا تُدرک بالحواسّ، كذلک ما من شأنه ان يعاين بـ«عين اليقين»، فلا يُمكن ان يدرک بـ«علم اليقين»، فالواجب على من يُريد ذلک ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان، دون ان يطلبه بالبُرهان، فهذا بيانُ ما ذكره الشيخ، و استثنى الخيال فى قوله: «و لا يكشفُ عنها المقال غير الخيال»، لما سيبيّن فى النّمط العاشر و هو: انّ العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القُدس، فقد يترائى فى خيالاتهم، امورٌ تحاكى ما يشاهدونه، محاكاةً بعيدةً جدّاً.

* تنبيهٌ *

«العارفُ هشّ بشّ بسّامٌ، يبجّل الصّغير ممن تواضعه، كما يبجّل الكبير، و ينبسطُ من الخامل مثل ما ينبسطُ من النّبيه و كيف لا يهشّ، و هو فرحان بالحقّ و بكلّ شىء؟ فانّه يرى فيه الحقّ، و كيف لا يستوى و الجميع عنده سواسية اهل الرّحمة، قد شغلوا بالباطل.»

اقول: لمّا فرغ من ذكر درجات العارفين، شَرَعَ فى بيان اخلاقهم و احوالهم.

---

١ - كهف / ١٠٩.

يُقال: رجل هشّ، بشّ: اى طلق الوجه، طيّب و بسّام، أى كثير التّبسّم، و النّبيه: المشهور و يُقابله الخامل. و سواسية ـ على وزن ثمانيه ـ أى اشباه، و هى قريبةُ الاشتقاق من لفظة «سواء» وزنه فعافلة، او ما يشبهها و ليست على قياس، و معنى الفصل ظاهرٌ.

و هذان الوصفان، اعنى الهشاشة العامّة، و تسوية الخلق فى النّظر اثران لخُلقٍ واحدٍ، يسمّى بـ«الرّضاء» و هو خلقٌ لا يبقى لصاحبه انكاراً على شيء، و لا خوف من هجوم شيء، و لا حزن على فوات شيء، و اليه اشار عزّ من قائل: و رضوان من الله اكبر، و منه تبيّن تأويل قولهم: «خازن الجنّة، ملكٌ اسمُهُ رضوان».(۱)

* تنبيهٌ *

«العارفُ له احوالٌ لا يتحمل فيها الهمس من الخفيف، فضلاً عن سائر الشّواغل الخالجة، و هى فى اوقات انزعاجه بسرّه الى الحقّ، اذا تاح حجابٌ من نفسه، او من حركة سرِّهِ، قبل الوصول، فأمّا عند الوصول، فامّا شغلٌ له بالحقّ عن كلّ شيءٍ و امّا سعةٌ للجانبين لسعة القوّة، و كذلک عند الانصراف فى لباس الكرامة، فهو اهشّ خلق الله ببهجته.»

الهمس: الصوت الخفىّ، و حفيف الفرس: دويّه فى جريه، و كذلک حفيف جناح الطائر، و خلفجه: جذبه و انتزعه، و خلجه ايضاً شغله، و زعجه فانزعج: اى اقلعه من مكانه، فانقلع و تاح له: اى قدّره. و فى رواية تاج: اى ظهر، يقال: تاج بسرّه، اى اظهره. و المعنى انّ للعارف احوالاً لا يحتملُ فيها الاحساس بشاغلٍ يردُ عليه من خارج و لو كان ذلک الشّيء اضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه و تلک الاحوال، تكونُ فى اوقات توجّهه بسرّه الى الحقّ، اذا ظهر فى تلک الاوقات، حجابٌ قبل الوصول، الى حقّ او قدّر له حجابٌ امّا من جهة نفسه، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصل، او من جهة حركة سرّه، كما ان يتمايل فى فكره، فيعرض له الالتفات الى شيءٍ غير الحقّ و بالجملة لا يتمُّ بسبب احد المانعين وصوله بالحقّ، بل يبقى مُنتظراً مُتحيّراً، فيغلب عليه بسبب ذلک السّآمة، من كلّ وارد غير الحق، و المُلالة عن كلّ شاغلٍ عنه، فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه.

---

۱ - الامالى» ـ للصدوق ـ / ۱۸۶.

امّا عند الوصول و الانصراف، فلا يكونُ كذلک، لانّه عند الوصول، لا يخلو من امرين؛ احدهما ان تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات الى غيره امّا لقصورها، أولشدّة الاشتغال. و حينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه، فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة، و الثانى ان تكون القوّة بحيث تفى بالامرين معاً، فلا تملّ بالامور الخارجيّة، لانّها لا تكون شاغلةً ايّاه عن الحقّ، و امّا عند الانصراف، فلانّه يكون حينئذٍ اهشّ الخلق [ببهجته]، فلتلقّى ما يردُ عليه مع انبساطٍ و بشاشةٍ.

* تنبيهٌ *

«العارفُ لا يعنيه التّجسّس و التّحسّس، و لا يستهويه الغضب، عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرّحمة، فانّه مستبصرٌ بسرّ الله فى «القدر»، و امّا اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ لا بعنفٍ معيّرٍ، و اذا جسم المعروف، فرُبما غار عليه من غير اهله.»

لا يعنيه: اى لا يهمّه، و فى الحديث: من طلب ما لا يعنيه، فاته ما يعنيه، و التّجسّس: التفحّص، و تحسّست من الشّيء، اى تخبّرت خبره، و استهواه الشيطان و غيره: اى استهامه. و عيّره، أى نسبه الى العار، و جسم، اى عظم. و غار الرجل على اهله: يغار غيرة.

و معناه: انّ العارف لا يهتمُّ بتجسّس احوال النّاس، و ذلک لكونِهِ مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره، غير متبعٍ لعورة احد و لا يتجسّس الّا فارغ او خائف او غائب، و لا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر، بل تعتريه الرّحمة و ذلک لوقوفه على سرّ القدر، و اذا امر بالمعروف، امر برفقٍ ناصحٍ، لا بعنف معيّر، امر الوالد ولده و ذلک لشفقتِهِ على جميع خلق الله و اذا عظم المعروف، فُربما يسره غيرة عليه من غير اهله.

و الفاضل الشارح قال فى تفسيره: و اذا عظم المعروف بغير اهله، فرُبما اعتراه الغيرة منه لا الحسد، و هو غيرُ مطابقٍ للمتن.

* تنبيهٌ *

«العارفُ شجاعٌ، و كيف لا و هو بمعزل عن تقيّة الموت، و جوادٌ و كيف لا و هو بمعزل عن محبّة الباطل، و صفّاح للذّنوب، و كيف لا و نفسه اكبر من ان تخرجها ذلّة بشرٌ، و نسّاء

للاحقاد. و كيف لا و ذكره مشغول بالحقّ.

اقول: الكرمُ يكون امّا ببذل نفعٍ، لا يجبُ بذله او بكفّ ضررٍ لا يجبُ كـفّه، و الاوّلُ يكونُ امّا بالنّفس و هو «الشّجاعة»، او بالمال و ما يجرى مجراه و هو «الجود» و هـما وجوديّان، و الثانى امّا ان يكون مع القدرة على الاضرار و هو «الصفح» و «العفو»، و امّا لا مع القدرة و هو «نسيان الاحقاد»، و هما عدميّان، و العارف موصوفٌ بالجميع، كما ذكر الشيخ و ذكر علله.

* تنبيهٌ *

«العارفونَ قد يختلفون فى الهمم، بحسب ما يختلفُ فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلفُ عندهم من دواعى العبر، و رُبما استوى عند العارف القشف و التّرف، بل ربّما آثر القشف، و كذلک رُبما استوى عنده التّفل و العطر، بل رُبما آثر التّفل و ذلک عندما يكون الهاجس بباله، استحقارَ ما خلا الحقّ، و رُبما اصغى الى الزّينة و احبّ من كـلّ جـنس عقيلتَهُ و كره الخداج و السّقط، و ذلک عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظّاهرة، فهو يرتاد البهاء فى كلّ شىءٍ، لانّه مزيّة حظوة من العناية الأُولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه، و قد يختلف هذا فى عارفين، و قد يختلفُ فى عارف بحسب وقتين.»

اقول: يُقال: قشف الرجال، اذا لوّحتهُ الشّمس، او الفـقر، فـتغيّر و اصـابه قشـف، و المُتقشّف، الّذى يتبلّغ بالقوت و بالمرقّع، و أترفته النّعمة، اى اطغته. و هو تفل بيّن التّفل، أى غير متطيّب، و أصغى اليه: اى مال. و عقيلة كلّ شىء: اكرمه، و عقيلة البحرِ دُرُّه، و الخداج، النقصان. و السقط، ردىء المتاع. و ارتاد، اى طلب مع اختلاف فى مـجىء و ذهاب، و البهاء: الحسن. و المزيّة: الفضيلة، و حظيت المرأة عند زوجها حظوة ـ بالضمّ و الكسر ـ اى قُرباً و منزلةً، و عكف عليه، اى اقبل عليه مواظباً،

و المعنى ظاهر.

و فى قوله: «لانّه مزيّة حظوة من العناية الاولى و اقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه»، وجهان؛ من السّبب لميل العارف الى البهاء؛ احدهما فضل العناية به، و الثانى مُناسبة للامر القدسىّ.

* تنبيهٌ *

«و العارفُ رُبما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كلّ شيءٍ، فهو فى حكم من لا يكلّف، و كيف و التّكليف لمن يعقلُ التّكليف حال ما يعقله، و لمن اجترح بخطيئتِهِ ان لم يعقل التّكليف.»

اقول: اجترح، اى كسب، و المرادُ انّ العارف رُبما ذهل فى حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كلّ ما فى هذا العالم و صدر عنه اخلال بالتّكاليف الشّرعيّة، فهو لا يصيرُ بذلك متأثّماً، لانّه فى حكمِ من لا يكلّف، لانّ التّكليفَ لا يتعلّقُ الّا بمن يعقل التّكليف فى وقت تعقّله ذلک، او بمن يتأثّم بترک التّكليف ان لم يكن يعقل التّكليف، كالنّائمين و الغافلين و الصّبيان الّذين هم فى حكم المُكلّفين.

* اشارةٌ *

«جلّ جنابُ الحقّ عن ان يكون شريعةً لكلّ واردٍ، او يطّلع عليه الّا واحد بعد واحد[1]، و لذلک فانّ ما يشتملُ عليه هذا الفنّ، ضحكةٌ للمغفل، عبرةٌ المحصّل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه، فليتّهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، و كلّ ميسّر لما خلق له[2]»

اقول: الشّريعةُ مورد الشّاربة، و اشمأز عنه، اى تقبّض تقبّض المذعور.

و المُرادُ ذكره قلّة عدد الواصلين الى الحقّ، و الاشارةُ الى انّ سبب انكار الجمهورللفنّ المذكور فى هذا النّمط، هو جهلهم بها، فانّ النّاس اعداءُ ما جهلوا، و الى انّ هذا النّوع من الكمال، ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض، بل انّما يحتاجُ مع ذلک الى جوهرٍ مناسبٍ له بحسب الفطرة.

---

١ - و ايضاً قال الافلاطون: نواحى القدس، دارٌ لا يَطَأها القوم الجاهلون و حرامٌ على الاجساد المُظلمة ان تلج ملكوت السّماوات ...، «رسالة لقاء الله» / ۲۴۰.

۲ ـ «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

النّمط العاشر

في اســــرار الآيـــات

النّمط العاشر

فی اسرار الآیات

یُریدُ ان یبیّن فی هذا النّمط، الوجهُ فی صدور الآیات الغریبة، کـالاکـتفاء بـالقوتِ الیسیر، و التّمکّن من الافعال الشّاقّة، و الاخبار عن الغیب، و غیر ذلک عن الاولیاء، بل الوجه فی ظهور الغرائب مطلقاً فی هذا العالم، علی سبیل الاجمال.

* اشارةٌ *

«اذا بلغک انّ عارفاً امسک عن القوت المرزوء، مدّةً غیر معتادة، فاسجح بالتّصدیق و اعتبر ذلک من مذاهب الطّبیعة المشهورة.»

اقول: یُقالُ ما رزأت ماله، ای ما نقصت، و ارتزوأ الشیء، انتقض و منه الرّزیئة.

و انّما وصف قوت العارف بکونه منقوصاً، لارتیاضه علی قلّة المئونة و لقلّة رغبتِهِ فی الشّهوات الحسّیّة، و الاسجاح: حسن العفو و منه قولهم: اذا ملکت فاسجح، و یُقال: اذا سألت فاسجح، ای سهّل الفاظک و ارفق.

* تنبیهٌ *

«تذکّر انّ القُوی الطبیعیّة الّتی فینا، اذا شغلت عن تحریک الموادّ المـحمودة بـهضم الموادّ الرّدیئة، انحفظت الموادّ المحمودة، قلیلة التحلّل غنیّةً عن البدل، فرُبما انقطع عن صاحبها الغذاء، مدّةً طویلةً لو انقطع مثله فی غیر حالتِهِ، بل عشر مدّته هلک، و هو مع ذلک محفوظُ الحیاة.»

اقول: الامساک عن القوت، قد یعرُضُ بسبب عوارضٍ غریبةٍ، امّا بدنیّة کالامراض

الحارّة، و امّا نفسانیّة کالخوف، و اعتبار ذلک یدُلُّ علی انّ الامساک عن القوت مع العوارض الغریبة، لیس بممتنعٍ، بل هو موجود، و لذلک نبّه الشیخ علی وجودِهِ بسبب هذین العارضین فی فصلین، ازالةً للاستبعاد، و اشار الی وجودِ سببِهِ فی الموضع المطلوب فی فصلٍ ثالثٍ بعدهما.

ـ فان قیل: بین الامساک عن القوت الّذی یکون بسببِ الامراض الحارّة و بین غیره فرقٌ و هو انّ القُوی الطّبیعیّة هیهُنا واجدةٌ لما یتغذّی به، اعنی الموادّ الرّدیئة، و فی سائر المواضع غیر واجدة لذلک، فاذن امکانُ هذا الامساک، لا یدُلُّ علی امکان الامساک فی سائر الصّور.

ـ قلنا: الغرضُ من ایراد هذه الصّورة، لیس الّا بیان انتقاض الحکم، بامتناع الامساک عن القوت فی مدّةٍ طویلةٍ علی الاطلاق و هو حاصلٌ و اختلافُ اسباب وجود الامساک ،لیس بقادحٍ فیه.

* تنبیهٌ *

«ألیس قد بان لک انّ الهیئات السّابقة الی النّفس، قد تهبط منها هیئات الی قُوی بدنیّة، کما تصعُدُ من الهیئات السّابقة الی القُوی البدنیّة هیئاتٌ تنال ذات النّفس و کیف لا و انت تعلمُ ما یعتری مستشعرُ الخوف من سقوط الشّهوة و فساد الهضم و العجز عن افعالٍ طبیعیّة کانت مؤاتیة.»

اقول: نبّه فی هذا الفصل علی الامساک عن القوت الکائن عن العوارض النّفسانیّة و اشار بقوله: «ألیس قد بان لک»، الی ما ذکره فی النّمط الثالث و هو انّ کُلّ واحدٍ من النّفس و البدن، قد ینفعلُ عن هیئات تعرض لصاحبه اوّلاً.

* اشارةٌ *

«اذا راضت النّفس المُطمئنة، قُوی البدن انجذبت خلف النّفس فی مهّماتها الّتی تنزعج الیها، احتیج الیها او لم یحتج، فاذا اشتدّ الانجذاب و اشتدّ الاشتغال عن الجهة المولّی عنها، فوقفت الافعال الطّبیعیّة المنسوبة الی قوّة النّفس النّباتیّة، فلم یقع من التحلّل الّا دون ما یقع فی حالة المرض، و کیف لا و المرضُ الحارّ، لا یعری عن التّحلّل للحرارة و ان لم

يكن لتصرّف الطّبيعة و مع ذلک ففی اصناف المرض مضادّ مسقط للقوّة، لا وجودٌ له فی حال الانجذاب المذكورة، فللعارف ما للمريض من اشتغال الطّبيعة عن المادّة و زيادة امرين: فقدان تحليل، مثل سوءُ المزاج الحارّ، و فقدان المرض المضادّ للقوّة، و له مُعينٌ ثالثٌ و هو السّكون البدنیّ من حركات البدن و ذلک نعم المُعين، فالعارفُ اولى بانحفاظ قوّته، فليس ما يحكى لک من ذلک مضادّ المذهب الطّبيعة.»

اقول: السّببُ فی كون العرفان مقتضياً للامساک عن القوت، هو توجّه النّفس بالكلّيّة، الى العالم القدسیّ المُستلزم لتشييع القُوى الجسمانيّة ايّاها، المستلزم لتركها فاعيلها الّتى منها «الهضم» و «الشّهوة» و «التّغذية» و ما يتعلّقُ بها.

و انّما قايس بين الامساک العرفانی و الامساک المرضی، و لم يقايس بينه و بين الامساک الخوفی، لانّ الخوف و العرفان، نفسانيّان، فالاعتراف بكون احدهما مقتضياً للامساک، اعترافٌ بتجويز كون الاحوال النّفسانيّة سبباً له، امّا المرضی فمخالفٌ، فهما للسّبب الّذی ذكرناه و هو وجدان المادّة الّتى تتصرّفُ الغاذية فيها و الشيخُ بيّن انّ العرفان باقتضاء الامساک، اولى من المرض، لانّ المرض فی بعض الصّور، يختصُّ بامرين، يقتضيان الاحتياج الى الغذاء؛ احدهما راجعٌ الى مادّة البدن و هو تحليلُ الرّطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبّة المسمّاة بسوء المزاج، فانّ الحاجة الى الغذاء، انّما تكون لسدّ بدل تلک الرّطوبات و كُلّما كان التّحليل اكثر، كانت الحاجة اشدّ، و الثّانی راجعٌ الى الصّورة و هو قصور القُوى البدنيّة، بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن و انّما يحتاجُ الى حفظ الرّطوبات، لحفظ تلک القُوى الّتى لا توجد الّا مع تعادل الاركان، و تغذیّ الحرارة الغريزيّة بها و كُلّما كانت القُوى افتر، كانت الحاجة الى ما يحفظها اشدّ، و العرفانُ يختصّ بامرٍ يقتضى ايضاً عدم الاحتياج الى الغذاء و هو السّكون البدنیّ الّذی يقتضيه ترک القُوى البدنيّة افاعيلها عند مشايعتها للنّفس، فاذن العرفانُ باقتضاء الامساک، اولى من المرض، و قد ظهر عند ذلک، جوازُ اختصاص العارف بالامساک عن الغذاء، مدّةً لا يعيشُ غيره بغير غذاءٍ تلک المدّة.

* اشارةٌ *

«اذ بلغک انّ عارفاً اطاق بقوّته فعلاً، او تحريكاً، أو حركةً، يخرُجُ عن وسع مثله، فلا

تتلقّه بكلّ ذلک الاستنكار، فلقد تجد الى سببِهِ سبيلاً فى اعتبارک مذاهب الطّبيعة.»

اقول: هذه خاصيّةٌ أُخرى للعارف، قد ادّعى امكانها فى هذا الفصل و سيجىءُ بيانها فى فصل بعده.

* تنبيهٌ *

«قد يكون للانسان و هو على اعتدال من احواله، حدٌّ من المُنّة، محصور المُنتهى فيما يتصرّف فيه و يحرّكه، ثمّ تعرض لنفسه هيئة ما، فتنحطّ قوّتها عن ذلک المُنتهى، حتّى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه، كما يعرض له عند خوفٍ او حزنٍ، او تعرض لنفسه هيئة ما، فتضاعف منتهى مُنّته حتّى يستقلّ به بكُنْهِ قوّته، كما يعرُضُ له فى الغـضب او المنافسة و كما يعرض له عند الانتشاء المُعتدل، و كما يعرُضُ له عند الفرح المطرب، فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة، كما يعنّ عند الفرح، فأوّلت القُوى الّتى له سلاطة أو غَشيةُ عزّةٍ كما يغشى عند المُنافسة، فاشتغلت قواه حمية و كان ذلک اعظم و اجسم ممّا يكون عند غضب، او طرب و كيف لا و ذلک بصريح الحقّ و مبدءِ القُوى و اصل الرّحمة.»

اقول: المُنّة، القوّة و الاسترسال، الانبغاث. و النتشاء: السكر، و عنّ: اعترض و الهزّة، النّشاط و الارتياح، و اولت له: اى اعطت، يُقال: اوليتهُ معروفاً و السّلاطة: القهر.

و اعلم انّ مبدأ القُوى البدنيّة، هو الروح الحيوانى، فالعوارض المُـقتضية لانـقباض الرّوح و حركته الى داخل ـ كالحزن و الخوف ـ يقتضى انحطاط القوّة، و المُقتضية لحركته الى خارج، كالغضب و المنافسة او لانبساطه انبساطاً غير مـفرط، كـالفرح المُـطرب و الانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها.

انّما قيّد الانتشاء بـ«الاعتدال»، لانّ المُسكر المفرط، يوهن القوّة لاضراره بالدّماغ و الارواح الدّماغيّة، ثمّ لمّا كان فرح العارف ببهجة الحقّ اعظمُ من فرح غـيره بـغيرها، و كانت الحالة الّتى تعرضُ له و تحرّكه اعتزازاً بالحقّ او حميّة الهيّة، اشدُّ ممّا يكون لغيره، كان اقتداره على حركة، لا يقدر غيره عليها امراً ممكناً، و من ذلک يتعيّن معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام: و الله ما قلعت باب خيبر بقوّة جسدانيّة، و لكـن قـلعتُها بـقوّةٍ

ربانيّة.[1]

* تنبية *

«و اذا بلغک انّ عارفاً حدث عن غیب، فاصاب متقدّماً ببُشری، او نذیرٍ، فصدّق و لا یتعسّرنّ علیک الایمان به، فانّ لذلک فی مذاهب الطّبیعد اسباباً معلومةً.»

اقول: هذه خاصیّةٌ أُخری، اشرف من المذکورتین، ادّعاها فی هذا الفصل و سیبّینُها فی ستّة عشر فصلاً بعده.

* اشارةٌ *

«التّجربة و القیاس، متطابقان علی انّ للنّفس الانسانیّة ان تنال من الغیب نیلاً ما، فی حالة المنام، فلا مانع من ان یقع مثل ذلک النّیل فی حال الیقظة الّا ما کان الی زواله سبیلٌ و لارتفاعه امکان، امّا «التّجربة»، فالتّسامع و التّعارف، یشهدان به و لیس احدٌ من النّاس الّا و قد جرّب ذلک فی نفسه، تجارب الهمته التّصدیق، اللّهمّ الّا ان یکون احدهُم فاسد المزاج، نائمُ قویّ التّخیّل و الذّکر، و امّا «القیاس»، فاستبصر فیه من تنبیهات.»

اقول: یُرید بیان المطلوب علی وجهٍ مقنعٍ، فذکر انّ الانسان قد یطّلعُ علی الغیب حالة النومِ فاطّلاعُهُ علیه فی غیر تلک الحالة، ایضاً لیس ببعیدٍ و لا منه مانعٌ الّلهمّ الّا مانعاً یمکُنُ ان یزول و یرتفع کالاشتغال بالمحسوسات، امّا اطّلاعه علی الغیب فی النّوم، فیدلّ علیه التّجربة و القیاس؛ و التجربةُ تُثبَتُ بامرین؛ احدهما باعتبار حصول الاطّلاع المذکور لغیر و هو التّسامع، و الثّانی باعتبار حصوله للنّاظرِ نفسَهُ و هو التّعارف، و انّما جعل المانع عن الاطّلاع النّومیّ فساد المزاج و قصور التّخیّل و التّذکّر، لتعلّق ما یراهُ النّائم فی نفسه بالمتخیّلة، و فی حفظه و ذکره بالمُتذکّرد، و فی کونه مُطابقاً للصّور المُتمثّلة فی المبادی، المُفارقة الی زوال الموانع المزاجیّة، و امّا القیاس، فعلی ما یجیءُ بیانه.

---

۱ ـ ما قَلعتُ باب خیبر بقوّة جسمانیّة...، «بحار الانوار»، ج۵۸ / ۴۷ و ج۷۳ / ۷۶ و ج ۸۷ / ۳۲.

* تنبيهٌ *

«قد علمتَ فيما سلف، انّ الجُزئيّات منقوشةٌ فى العالم العقلىّ نقشاً على وجهٍ كلّى، ثمّ قد تنبّهتَ لانّ الاجرام السّماويّة، لها نفوسٌ ذوات ادراكاتٍ جزئيّة و ارادات جزئيّةٍ تصدُرُ عن رأيٍ جزئىّ و لا مانع لها من تصوّر اللوازم الجُزئيّة لحركاتها الجزئيّة من الكائنات عنها فى العالم العُنصرى، ثمّ ان كان ما يلوّحه ضرب من النّظر مستوراً الّا على الرّاسخين فى الحكمة المُتعالية، انّ لها بعد القول المُفارقة الّتى هى لها كالمبادى و نفوساً ناطقة غير منطبعةٍ فى موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، كما لنفوسنا مع ابداننا، و انّها تنالُ بتلك العلاقة كمالاً ما حقّاً، صار للاجسام السّماويّة زيادة معنى فى ذلك ،لتظاهر رأيٍ جزئىّ و آخرٍ كلّى، فيجتمعُ لک مما نبّهنا عليه انّ للجُزئيّات فى العالم العقلىّ نقشاً على هيئةٍ كلّيّة، و فى العالم النفسانىّ، نقشاً على هيئةٍ جزئيّة شاعرة بالوقت، او النّقشان معاً.»

اقول: القياسُ الدّالّ على امكان اطّلاع الانسان على الغيب حالتى؛ نومِهِ و يقظتِهِ مبنىٌّ على مقدّمتين: احديهما، انّ صور الجُزئيّات الكائنة، مرتسمةٌ فى المبادى العالية قبل كونها، و الثانية، انّ للنّفس الانسانيّة، ان ترتسم بما هو مرتسمٌ فيها، و المُقدّمة الاولى، قد ثبتت فيما مرّ.

و الشيخُ اعادها فى هذا الفصل، فقوله: «قد علمت فيما سلف انّ الجُزئيّات منقوشةٌ فى العالم العلوى[۱] نقشاً على وجهٍ كلّى»، اشارةٌ الى ارتسام الجُزئيّات على الوجه الكلّى فى العقول، و قوله: «قد تبّهت لانّ الاجرام السّماويّة» الى قوله: «فى العالم العنصرى»، اشارةٌ الى ما ثبت من وجود نفوسٍ سماويّةٍ منطبعةٍ فى موادّها و من كونها ذوات ادراكات جزئيّة، هى مبادى تحريكاتها، و الى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة و الملزوم، غير منفكٍّ عن العلم بالمعلول و اللازم، فانّ جميع ذلک، يدُلُّ على جواز ارتسام الكائنات الجُزئيّة باسرها الّتى هى معلولاتُ الحركات الفلكيّة و لوازمها فى النّفوس الفلكيّة، الّا انّ ذلک يقتضى كون الكُلّيات العقليّة، مرتسمةٌ فى شىءٍ و الجُزئيّات الحسّية، مرتسمةٌ فى شىء آخر و ذلک ما يقتضيهِ رأى المشّائين.

---

۱ – قد سبق فى المتن الشيخ «العالم العقلى» و نحن راجعنا الى «شرحى الاشارات» ـ طبع عمر حسين خشّاب ـ و نجدنا فى نسختِهِ المطبوعة كذا ايضاً و هو امرٌ غريب.

ثمّ انّه اشار بقوله: «ثمّ ان كان ما يلوّحه ضربٌ من النّظر»، الى قوله: «لتظاهر رأى جزئىّ و آخر كلّى»، الى الرّأى الخاصّ به، المخالف لرأى المشّائين، و هو اثبات نقوسٌ ناطقةٌ مدركةٌ للكلّيات و الجزئيّات ـ معاً ـ للافلاك، فانّه قولٌ بارتسامهما معاً فى شىءٍ واحدٍ، و هذا الكلام، قضيّةٌ شرطيّةٌ.

و لفظة «كان» فى قوله: «ثمّ ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائرُ ما بعده الى قوله: «كمالاً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، و قوله: «صار للاجسام السّماويّة زيادة معنى فى ذلک»، تالى القضيّة، و معناه: انّ ارتسام الجُزئيّات فى المبادى، على تقدير كون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، يكون أتمّ، و ذلک لتظاهر رأيين عندها؛ احدهما كلّىٌّ، و الآخر جزئىٌّ، فانّهما قد يستلزمان النّتيجة كما فى الذّهن الانسانى، و لفظة «مستور»، تورد فى بعض النّسخ بالرّفع، على انّه صفةٌ لضرب من النّظر،و تورد فى بعضها بالنّصف على انّه حالٌ من الهاء الّتى هى ضميرُ المفعول، فى قوله: «ما يلوّحه» و هو الصّحيح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحكم بوجود تلک النّفوس الّتى ذكر الشّيخ فى مواضع انّه سرٌّ، لا النظر المؤدّى الى ذلک الحكم.

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما يلوّحه» و انّما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لانّ حكمة المشّائين، حكمةٌ بحثيّةٌ صرفة، و هذه و امثالها، انّما يتمُّ مع البحث و النّظر بالكشف و الذوق، فالحكمة المُشتملة عليها، متعاليةٌ بالقياس الى الاوّل.

ثمّ انّ الشيخُ لمّا فرغ عن تذكار ما مرّ، اشار الى ما اجتمع من ذلک، بقوله: «و يجتمعُ لک ممّا نبّهنا عليه»، الى قوله: «شاعرةٌ بالوقت»، الى الحاصل من رأى المشّائين، و بقوله: «و النّقشان معاً»، الى ما اقتضاه رأيه، و فى بعض النّسخ: او النّقشان معاً و هو اظهر، اى و فى العالم النّفسانى، امّا نقشاً واحداً على هيئتِهِ جزئيّة، بحسب الرأى الاوّل او النّقشان معاً بحسب الرّاى الثّانى.

* اشارةٌ *

«و لنفسک ان تنتقش بنقش ذلک العالم، بحسب الاستعداد و زوال الحائل و قد علمت ذلک، فلا تستنكرنّ ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه، و لازيدنّک

استبصاراً.»

اقول: هذا الفصل، مشتملٌ على تقرير المُقدّمة الثّانية الّتى اشرنا اليها فى الفصل السّابق. قد جعل ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة مشروطاً بشرطين: وجوديٌّ ـ و هو حصول الاستعداد ـ و عدميٌّ ـ و هو زوال الحائل ـ لانّ قابليّة النّفس انّما يتمّ بهذين الشّرطين و الفعل الصّادر عن الفاعل التامّ، انّما يجبُ عند وجود قابلٍ قد تمّت قابليّته، فاذن ارتسام الغيب فى النّفس الانسانيّة واجبٌ عند حصول هذين الشّرطين، لكنّ البحث عن هذين الشّرطين، يستدعى تفصيلاً و الشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدّة فصول.

* تنبيهٌ *

«القُوى النّفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعة. فاذا هاج الغضب، شغل النّفس عن الشّهوة و بالعكس. و اذا تجرّد الحسّ الباطن، لقلّة شغل عن الحسّ الظاهر، فيكادُ لا يسمع و لا يرى و بالعكس. فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته، فانبتّ دون حركته الفكريّة الّتى تفتقرُ فيها كثيراً الى آلته، و عرض ايضاً شىءٌ آخرُ و هو انّ النّفس ايضاً انّما تنجذبُ الى جهةِ الحركة القويّة، فتتخلّى عن افعالها الّتى لها بالاستبداد و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة ايضاً و لم يتأدّ عنها الى النّفس ما يعتدّ به.»

اقول: الموعود فى الفصل السّابق، مبنىٌّ على مقدّماتٍ منها، ما ذكره فى هذا الفصل و هو انّ اشتغال النّفس ببعض افاعيلها يمنعُها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل و هو المُراد من قوله: «القُوى النفسانيّة، متجاذبةٌ متنازعةٌ» و تمثّل بالغضب و الشهوة، ثمّ بالحسّ الباطن و الظاهر، و لمّا كان تعلّق المطلوب بالمثال الاخير، اكثر اعاده، ليذكّر احكامه، و بدأ باشتغال النّفس بالحسّ الظّاهر عن الباطن، بقوله: «فاذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظّاهر، امال العقل آلته»، اى جعل الانجذاب، الفكر الّذى هو آلةُ العقل فى حركتِهِ العقليّة ميلاً للعقل نحو الظاهر، منبتّاً مُنقطعاً دون تلك الحركة المُفتقرة الى الآلة، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه، و فى بعض النّسخ: اضلّ العقل آلته، اى اضلّ فى سلوكه، سبيله بحركته تلك، ثمّ قال: «و عرض ايضاً شىءٌ آخر»،

اى و عرض مع اشتغال النّفس بالحسّ الظّاهر و استعمالها الفكر فيما تدركُهُ شيءٌ آخر و هو تخليتها عن افعالها الخاصّة يعنى التعقّل، ثمّ ذكر احكام عكس هذه الصّورة و هو اشتغال النّفس بالحسّ الباطل عن الظّاهر، فقال: «و اذا استمكنت النّفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها، خارت الحواسّ الظّاهرة»، اى ضعفت، يقال: خار الحرّ و الرّجل، اى ضعُفَ و انكسر و فى بعض النّسخ: حارت، اى تحيّرت فى امرها، و الباقى ظاهرٌ.

* تنبيهٌ *

«الحسّ المُشترک، هو لوح النّقش الّذى اذا تمكّن منه، صار النقش فى حكم المشاهدة و رُبما زال النّقش الحسّى عند الحسّ و بقيت صورته و هيئته فى الحسّ المشترک، فبقى فى حكم المُشاهد، دون المتوهّم، و ليحضر ذكرک ما قيل لک فى امر القطر النازل خطّاً مستقيماً و انتقاش النّقطة الجوّالة محيطة دائرة، فاذا تمثّلت الصّورة فى لوح الحسّ المشترک، صارت مشاهدةً، سواءٌ كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، او بقائها مع بقاءِ المحسوس، او ثباتها بعد زوال المحسوس، او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس ان امكن.»

هذه مقدّمةٌ أُخرى و هى تذكير ما تقرّر فيما مرّ، من فعل «الحسّ المشترک» و هو انّ المُرتسم فيه، يكون مشاهداً مادام مرتسماً فيه و للارتسام سببٌ لا محالة، امّا من داخل و امّا من خارج، و الّذى من خارج، يحدُثُ مع حدوث السّبب، كحصول صورة القطر النّازل فى الخيال عند مشاهدتِهِ فى مكانه الاوّل، و يبقى تارةً مع بقاء السّبب كبقاء صورتِهِ المُنتقلة الى مكانه الثّانى، عند مشاهدتِهِ فى مكانه الثّانى، و تارةً مع زوال السّبب، كبقاء صورتِهِ الكائنة فى مكانه الاوّل، عند مشاهدته فى مكانِهِ الثّانى، و هذه الامور الثّلاثة، ظاهرةُ الموجود، فانّ مشاهدة القطر النّازل، خطّاً لا يتمّ الّا بها، و امّا الارتسامُ الّذى يكون من سببٍ داخلٍ، فمحتاجٌ الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى، و لذلک لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجودِهِ.

* اشارةٌ *

«قد يُشاهد قوم من المرضى و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبة

لها الى محسوسٍ خارجٍ، فيكون انتقاشها اذن من سببٍ باطنٍ، او سببٍ مؤثّرٍ فى سببٍ باطن، و الحسُّ المُشترک، قد ينتقشُ ايضاً من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک و قريباً ممّا يجرى بين المرايا المُتقابلة.»

اقول: يُريدُ اقامة الدّلالة على وجود الارتسام الخيالى، من السّبب الدّاخلىّ، و تقريره: انّ الصّور الّتى يشاهدها المُبرسمون من المرضى ـ مثلاً ـ و الّذين غلبت المرّة السّوداء على مزاجهم الاصلى، ممّن يعدّ من الاصحّاء، ليست بمعدومة، لانّ المعدوم لا يشاهد، و لا بموجودة فى الخارج و الّا لشاهها غيرهم، فهى مرتسمةٌ فى قوّةٍ باطنةٍ من شأنها ان ترتسم الصّور المحسوسة فيها و هى المُسمّاة بالحسّ المشترک، و ارتسامها فيه ليس بسببِ تأدية الحواسّ الظّاهرة، فهو اذن امّا من سبب باطن، يعنى القوّة المُتخيّلة المُتصرّفة فى خزانة الخيال، او من سبب مؤثّر فى سبب باطن، يعنى النّفس الّتى يتأدّى الصّور، فمنها بواسطة المُتخيّلة القابلة لتأثيرها الى الحسّ المشترک، على ما سيأتى.

و اذا ثبت هذا، ثبت انّ الحسّ المشترک، ينتقشُ من الصّور الجائلة فى معدن التّخيّل و التّوهّم، اى الصّور الّتى تتعلّقُ بها افعال هاتين القوّتين، فانّ المُتخيّلة اذا اخذت فى التّصرّف فيها، ارتسم ما يتعلّقُ تصرّفها ذلک به من الصّور فى الحسّ المُشترک، كما كانت هى ايضاً تنتقشُ فى معدن التّخيّل و التّوهّم من لوح الحسّ المُشترک، اى ينتقشُ ما يتعلّقُ بالخيال و الوهم من تلک الصّور، او لواحقها فيما عند حصول تلک الصّور فى الحسّ المُشترک من الخارج، و هذا يشبهُ تعاكس الصّور فى المرايا المُتقابلة، فهذا ما فى الكتاب.

و قول الفاضل الشارح: تجويزُ مشاهدة ما لا يكون، موجوداً فى الخارج سفسطة، معارضٌ بمثله، فانّ انكار مشاهدة المَرضى لتلک الصّور ايضاً سفسطةٌ، و القوانين العقليّة، كافيةٌ فى الفرق بين الصّنفين.

* تنبيهٌ *

«ثمّ انّ الصّارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسىٌّ خارجٌ يشغلُ لوح الحسّ المُشترک بما يرسمه فيه عن غيره، كأنّه يبزّه عن الخيال بزّاً و يغصبه منه غصباً، و عقلىٌّ باطنٌ او

وهميٌّ باطنٌ يضبط التّخيّل عن الاعتمال متصرّفاً فيه بما يعنيه، فيشتغلُ بالاذعان له عن التّسلّط على الحسّ المُشترک، فلا يتمكّنُ من النّقش فيه، لانّ حركتهُ ضعيفةٌ لانّها تابعةٌ لا متبوعة. فاذا سكن احد الشّاغلين، بقى شاغلٌ واحدٌ، فرُبما عجز عن الضّبط، فـيتسلّطُ التّخيّل على الحسّ المُشترک، فلوّح فيه الصّور محسوسةً مشاهدةً.»

اقول: ارتسام الصّور فى الحسّ المشترک عن السّبب الباطنى، يجبُ ان يدوم مادام الرّاسم و المرتسم موجودين، لو لا مانع يمنعهما عن ذلک، و لّما لم يكن ذلک دائماً، علم انّ هناک مانعاً، فنبّه الشيخ فى هذا الفصل على المانع، و ذکر انّه ينقسمُ الى ما يمنعُ القابل عن القبول و هو المانعُ الحسى، فانّه يشغلُ الحسّ المشترک بما يورد عليه من الصّـور الخارجيّة عن قبول الصّور من السّبب الباطنى، فكأنّه يبزّه عن المُتخيّلة بزّا، اى يسلب عنه سلباً و يغصبه غصباً، و الى ما يمنع الفاعل عن الفعل و هو العقل فى الانسان و الوهم فى سائر الحيوانات، فانّهما اذا اخذ فى النّظر فى غير الصّور المـحسوسة، اجـبرا التّـفكّر او التخيّل على الحركة فيما يطلبانه و شغلاه عن التّصّرف فى الحسّ المشترک، فهُما يضبطان التّخيّل او التفكّر عن الاعتمال ـ و الاعتمالُ هو العمل مع اضطراب ـ متصرّفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة، او الموهومة، امّا اذا سكن احد الشّاغلين على ما سـيأتى، فرُبما عجز الشّاغل الآخر عن الضّبط، فرجع التّخيّل الى فعله و لوّح الصّور فـى الحسّ المشترک مشاهدةً.

و اعتراض الفاضل الشارح بانّ الصّغير، ان امكن ان يـقبل الصّـور الكـبيرة مـن غـير تشويش، امكن ان يقبل الحسّ المشترک الصّنفين من الصّور، و ان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصّغير من الدّماغ، محلّاً للاشباح العظيمة، مدفوعٌ بعد ما مرّ، بما ذكره فى فصل مُفردٍ و هو انّ التفات النّفس الى احد الجانبين، يمنعها عن الالتـفات الى الجـانب الآخر.

* اشارةٌ *

«النّومُ شاغلٌ للحسّ الظّاهر شغلاً ظاهراً، و قد يشغل ذات النّفس ايضاً فى الاصل، بما ينجذب معه الى جانب الطّبيعة المُهتضمة للغذاء المُتصرّفة فـيه الطّـالبة للـرّاحـة عـن الحركات الآخر انجذاباً، قد دللت عليه، فانّها ان استبدّت باعمال نفسها، شغلت الطّبيعة

عن اعمالها شُغلاً ما، على ما نبّهت عليه، فيكون من الصّواب الطبيعى، ان يكون للنّفس انجذابٌ ما، الى مظاهرة الطّبيعة شاغلٌ، على انّ النّوم اشبهُ بالمرض منه بالصحّة، فاذا كان كذلک، كانت القُوى المتخيّلة الباطنة، قويّة السّلطان و وجدت الحسّ المشترک مُعطّلا، فلوّحت فيه النّقوش المُتخيّلة مشاهدةً، فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة.»

اقول: يُريدُ ان يذكر الاحوال الّتى يسكُنُ فيها احد الشّاغلين المذكورين، او كلاهُما، و بدأ بالنّوم، فانّ سكون الحسّ الظّاهر الّذى هو احد الشّاغلين فيه، ظاهرٌ غنىٌّ عن الاستدلال و سكون الشّاغل الثّانى ايضاً، يكون اكثريّاً و ذلک لانّ الطّبيعة فى حال النّوم، مشتغلةٌ فى اكثر الاحوال بالتّصرّف فى الغذاء و هضمه و تطلب الاستراحة عن سائر الحركات المُتقتضية للاعياء، فتنجذب النّفس اليها بسببين: احدهما، انّ النّفس لو لم تنجذب اليها، بل اخذت فى شأنها لشايعتها الطّبيعة على ما مرّ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء، فاختلّ امر البدن، لكنّها مجبولةٌ على تدبير البدن، فهى تنجذبُ بالطّبع نحوها لا محالة، و الثانى، انّ النّوم بالمرض، اشبه منه بالصّحّة، لانّه حالٌ تعرُضُ للحيوان، بسببِ احتياجه الى تدبير البدن، باعداد الغذاء و اصلاح امور الاعضاء.

و النّفس فى المرض، تكونُ مشتغلةً بمعاونةِ الطّبيعة فى تدبير البدن و لا تفرغ لفعلها الخاصّ، الّا بعد عود الصحّة، فاذن الشّاغلان فى النّوم، يسكنان و تبقى المُتخيّله قويّة السّلطان، و الحسُّ المشترک، غير ممنوعٍ عن القبول، فلوّحت الصّور مشاهدة، فلهذا قلّما يخلو النّوم عن الرؤيا.

* اشارةٌ *

«و اذا استولى على الاعضاء الرّئيسة مرضٌ انجذبت النّفس كلّ الانجذاب، الى جهة المرض و شغلها ذلک عن الضّبط الّذى لها، و ضعُفَ احد الضّابطين، فلم يستنكر ان يلوّح الصّور المتخيّلة فى لوح الحسّ المشترک، لفتور احد الضّابطين.»

اقول: معناه ظاهرٌ و هذه الحالة اقل وجوداً، لانّ المرض الّذى يكون بهذه الصّفة، يكون اقلّىُ الوجود و مع ذلک، لا يكون احد الشّاغلين ساكناً.

* تنبيهٌ *

«انّه كُلّما كانت النّفسُ اقوى قوّةً، كان انفعالها عن المحاكيات اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ، و كُلّما كانت بالعكس، كان ذلك بالعكس، و كذلک كُلّما كانت النّفس اقوى قوّةً، كان اشتغالها بالشواغل الحسّيّة اقلّ و كان يفضُلُ منها للجانب الآخر فضلةً اكثر، و اذا كانت شديدةَ القُوى، كان هذا المعنى فيها قويّاً، ثم اذا كانت مُرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة و تصرّفها فى مناسباتها، اقوى.»

اقول: لمّا فرغ عن اثبات ارتسام الصّور فى الحسّ المُشترک من السّبب الباطنىّ و بيان كيفيّة ارتسامها فى حالتى النّوم و اليقظة، اراد ان ينتقل الى بيان كيفيّة ارتسامها من السّبب المؤثّر فى السّبب الباطنى، فقدّم لذلک مقدّمةً مشتملةً على ذكر خاصيّته للنّفس و هى انّها كُلّما كانت قويّةً، لم يمنعها اشتغالها بافعال بعضِ قُواها، كالشّهوة عن افعال قُوىً يقابلها كالغصب، و لا اشتغالها بافعال بعض قُواها عن افعالها الخاصّة بها، و كُلّما كانت ضعيفةً، كان الامر بالعكس. و لمّا كانت القُوّة و الضّعف من الامور القابلة للشّدّة و الضّعف، كانت مراتب النّفوس بحسبها غير مُتناهية.

قوله : «انّه كُلّما كانت النّفس اقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات اقل»، و فى بعض النّسخ: كان انفعالها عن المجاذبات اقلّ، و هذه النّسخة اقرب الى الصّواب و كانّ الاولى تصحيفٌ لها، امّا على الرّواية الاولى، فبينانه انّ المُتخيّلةِ انّما تنتقلُ عن الاشياء الى ما يُناسبُها من غير توسّط و الى ما لايُناسبها بتوسّطِ ما يناسبُها بالمُحاكاة لا غير.

و انفعال النّفس عن محاكيات المُتخيّلة، يشغلها عن افعالها الخاصّة بها، فذكر الشيخ انّ النّفس كُلّما كانت قويّةً فى جوهرها، كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً، بحيث لا يُعارضها المُتخيّلة فى افعالها الخاصّة بها و كان ضبطها لكلا الفعلين اشدّ، و امّا على الرّواية الثّانية فمعناهُ انّ النّفس كُلّما كانت اقوى، كان انفعالها عن المُجاذبات المُختلفة المذكورة فيما مرّ، كالشّهوة و الغضب و الحواسّ الظّاهرة و الباطنة اقلّ و كان ضبطُها للجانبين اشدّ و كُلّما كانت اضعف، كان الامر بالعكس، و كذلک كُلّما كانت النّفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعلٍ آخر، اقلّ، و كان يفضلُ منها لذلک الفعل فضلة اكثر.

ثمّ اذا كانت مرتاضةً، كان تحفّظها عن مضادّات الرّياضة، اى احترازها عمّا يبعّدها عن الحالة المطلوبة بالرّياضة و اقبالها على ما يقرّبها اليه اقوى.

* تنبيهٌ *

«و اذا قلّت الشّواغل الحسّيّة و بقيت شواغل اقلّ، لم يبعد ان يكون للنّفس فلتات تخلص عن شغل التّخيّل الى جانب القُدس، فانتقش فيها نقشٌ من الغيب، فساح الى عالم التّخيّل و انتقش فى الحسّ المشترک و هذا فى حال النّوم، او فى حال مرضٍ ما يشغل الحسّ و يوهن التّخيّل، فانّ التّخيّل قد يوهنهُ المرض و قد يوهنهُ كثرة الحركة لتحلّل الرّوح الّذى هو آلته، فيسرع الى سكونٍ ما و فراغٍ ما، فتنجذب النّفسُ الى جانب الاعلى بسهولة، فاذا طرء على النّفس نقشٌ، انزعج التّخيّل اليه و تلقّاه ايضاً و ذلک امّا لمنبّهٍ من هذا الطّارى و حركته التّخيّل بعد استراحته او وهنه، فانّه سريع البتّة الى مثل هذا التّنبّه و امّا لاستخدام النّفس النّاطقة له طبعاً، فانّه معاونٌ للنّفس عند امثال هذه السّوانح، فاذا قبله التّخيّل حال تزحزح الشّواغل عنها، انتقش فى لوح الحسّ المشترک.»

اقول: يكون لنفس فلتات، اى فُرصٍ تجدُها النّفس فجأةً، و ساح، اى جرى. و التّزجزح: التّباعد.

و المعنى انّ الشّواغل الحسّيّة، اذا قلّت، امكن ان تجد النّفس فرصةَ اتّصال بالعالم القُدسى بغتةً، تخلّصُ فيها عن استعمال التّخيّل، فيرسم فيها شىءٌ من الغيب على وجهٍ كلّيٍ و يتأدّى اثره الى التّخيّل فيصوّر التّخيّل فى المُشترک صوراً جزئيّة مُناسبة لذلک المُرتسم العقلىّ، و هذا انّما يكون فى احدى حالتين؛ احديهما النّوم الشّاغل للحسّ الظّاهر، و الثّانية المرض الموهن للتّخيّل، فانّ التّخيّل يوهنه امّا المرض و امّا تحلّل آلته، اعنى الرّوح المنصب[1] فى وسط الدّماغ، بسبب كثرة الحركة الفكريّة و اذا وهن التّخيّل سكن، فيفرغ النّفس عنه و يتّصل بعالم القُدس بسهولة، فان ورد على النّفس سانحٌ غيبىٌّ، تحرّک التّخيّل اليه بسبب احد امرين: احدهُما يعودُ الى التّخيّل و هو انّه اذا استراح فزال كلاله و كان الواردُ امراً غريباً منبّهاً تنبّه له، لكونه بالطّبع سريعُ التّنبّه للامور الغريبة، و ثانيهما يعودُ الى النّفس و هو انّ النّفس تستعملُ التّخيّل بالطّبع فى جميع حركاته و افعاله، فاذا قبله التّخيّل و كانت الشّواغل متباعدةً بسبب النّوم او المرض، انتقس منه فى لوح الحسّ المشترک.

---

۱ - راجع «شرحى الاشارات» / ۱۳۱.

* اشارةٌ *

«فاذا كانت النّفسُ قويّة الجوهر، تسع للجوانب المُتجاذبة لم يبعد ان يـقع لهـا هـذا الحسّ و الانتهازُ فى حال اليقظة فرُبما نزل الاثر الى الذّكر فوقف هناک، و رُبما استولى الاثر، فاشرق فى الخيال اشراقاً واضحاً و اغتصب الخيال لوح الحسّ المُشترک الى جهتِهِ، فرسم ما انتقش فيه[1]، لا سيّما و النّفس الناطقه مظاهرةٌ له، غير صارفةٍ عنه، مثل ما قد يفعله التّوهّم فى المرضى و المرورين، و هذا اولى.

و اذا فعل هذا، صار الاثر مُشاهداً مبصراً، او هتافاً او غير ذلک، و رُبما تمكّن مثالاً موفوراً لهيئةٍ او كلاماً محصّل النّظم، و رُبما كان فى اجلّ احوال الزّينة.»

اقول: مثالُ الاثر النّازل الى الذّكر الواقف هُناک قولى النّبى ﷺ: انّ روح القدس، نفث فى روعى كذا و كذا، و مثال استيلاء الاثر و الاشراق فى الخيال و الارتسام الواضـح فـى الحسّ المشترک، ما يحكى عن الانبياء، من مشاهدة صور الملائكة و استماع كلامهم، و انّما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى و الممرورين توهّمهم الفاسد و تخيّلهم المنحرف الضّعيف، و يفعله فى الاولياء و الاخيار، نفوسهم القُدسيّة الشّريفة القويّة، فـهذا اولى و احقّ بالوجود من ذلک، و هذا الارتسام يكونُ مختلفاً فى الضّعف و الشّدّة، فمنه ما يكون بمشاهدة وجهٍ او حجابٍ فقط، و منه ما يكونُ باستماع صوت هاتفٍ فقط، يقالُ هتف به، اى صاح. و منه ما يكون بمشاهدة مثالٍ موفورِ الهيئة، او استماعِ كلامٍ محصّل النّظم، و منه ما يكون فى اجلّ احوال الزّينة، و فى بعض النّسخ: فى اجلى احوال الزّينة و هو ما يعبّر عنه بـ«مشاهدة وجه الله الكريم» و «استماع كلامه من غير واسطة».

* تنبيهٌ *

«انّ القوّة المُتخيّله، جبّلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئةٍ ادراكيّةٍ او هيئةٍ مـزاجـيّةٍ سريعة التّنقّل من شىءٍ الى شبهِهِ او ضدّهِ و بالجملة الى ما هو منه بسبب، و للتّخصيص اسبابٌ جزئيّةٌ لا محالة و ان لم نحصّلها نحن باعيانها، و لو لم تكن هذه القوّة على هذه

---

١ – «منه»، خ.

الجبّلة، لم يكن لنا ما نستعينُ به فى انتقالات الفكر، مستنتجاً للحدود الوُسطى و ما يجرى مجراها بوجهٍ، و فى تذكّر امورٍ منسيّةٍ و فى مصالحِ اُخرى، فهذه القوّة يزعجها كلّ سانحٍ الى هذا الانتقال او تضبط، و هذا الضبط امّا لقوّةٍ من معارضة النّفس او لشدّة جلاء الصّورة المُنتقشة فيها، حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّنُ التّمثّل و ذلک صارف عن التّلذّذ و التّردّد، ضابطٌ للخيال فى موقفٍ ما، يلوح فيه بقوّةٍ كما يفعل الحسّ ايضاً ذلک.»

محاكاة المتخيّلة للهيئة الادراكيّة، كمُحاكاتها الخيرات و الفضائل بصورٍ جميلة، و مُحاكاتها الشّرور و الرّذائل باضدادها، و محاكاتها للهيئة المزاجيّة، كمحاكاتها غلبة الصّفراء بالالوان الصّفر و غلبة السّوداء بالالوان السّود.

و قوله: «ما نستعينُ به فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى»، او مستليحاً للحدود الوُسطى، نسختان اظهرهما الاخير، لانّ طلب الحدود الوُسطى، لا يُسمّى استنتاجاً، انّما الاستنتاج هو طلبُ النّتيجة منه، و ما يجرى مجرى الحدود الوُسطى، هو الجزء المُستثنى فى القياسات الاستثائيّة، او ما يشبه الاوسط فى الاستقرائات و التّمثلات، و لا مصالح الأُخرى الّتى ذكرها هى ما يقتضيه التّعقّل و الفكر من الامور الجُزئيّة الّتى ينبغى ان يعقل او لا يعقل، فهذه القوّة، يعنى المُتخيّله يزعجها، اى يقلعها و يحرّكها بشدّة كلّ سانحٍ ممن خارج، او باطن الى هذا الانتقال، او تضبط، اى الى ان تضبط، و للضّبط سببان:

احدايهما، قوّة النّفس المعارضة لذلک السّانح، فانّها اذا اشتدّت اوقفت التّخيّل على ما تريده و تمنعه عن ان يتجاوز الى غيره، كما يكون لاصحاب الرّأى، حال تفكرّهم فى امرٍ يهمُّهُم.

و ثانيهما، شدّة ارتسام الصّور فى الخيال، فانّه صارف للتّخيّل عن التّلدّد، اى الالتفات يميناً و شمالاً، و عن التّردّد، اى الذّهاب قدّاماً و وراء، كما يفعل الحسّ ايضاً ذلک عند مُشاهدة حالةٍ غريبةٍ، يبقى اثرها فى الذّهن مدّة. و السّبب فى ذلک انّ القُوى الجسمانيّة، اذا اشتدّت ادراكاتها، تقاصرت عن الادراكات الضّعيفة ـ كما مرّ ـ

و الغرض من ايراد هذا الفصل، تمهيد مقدّمةٍ لبيان العلّة فى احتياج بعض ما يرتسمُ فى الخيال من الامور القُدسيّة، حالتى النّوم و اليقظة الى تعبير و تأويل كما سيأتى.

* اشارةٌ *

«فالاثرُ الرّوحانيّ السّانح للنّفس فى حالتى النّوم و اليقظة، قد يكون ضعيفاً، فلان يحرّك الخيال و الذّكر و لا يبقى له اثرٌ فيهما، و قد كون اقوى من ذلک، فيحرّک الخيال الّا انّ الخيال يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّكر و انّما يضبط انتقالات التّخيّل يمعن فى الانتقال و يخلّ عن التّصريح، فلا يضبطه الذّكر و انّما يضبطُ انتقالات التّخيّل و محاكياته، و قد يكون قويّاً جدّاً و تكون النّفسُ عند تلقيّه رابطة الجأش، فترتسمُ الصّورة فى الخيال ارتساماً جليّاً، و قد تكونُ النّفس بها معنيّة، فترتسمُ فى الذّكر ارتساماً قوياً و لا يتشوّش بالانتقالات، و ليس انّما يعرضُ لک ذلک فى هذه الآثار فقط، بل و فيما تباشرُه من افكارک يقظان، فرُبما انضبط فكرک فى ذكرک و رُبما انتقلت عنه الى اشياءٍ متخيّلةٍ، ينسيک مُهمّک، فتحتاج الى ان تحلّل بالعكس و تصير عن السّانح المضبوط الى السّانح الّذى يليهِ مُنتقلاً عنه اليه، و كذلک الى آخر. فرُبما اقتنص ما اضلّه من مهمّه الاوّل، و رُبما انقطع عنه، و انّما تقتصيه بضربٍ من التّحليل و التّأويل.»

للآثار الرّوحانيّة السّانحة للنّفس فى النّوم و اليقظة، مراتبُ كثيرةٌ بحسب ضعف ارتسامها او شدّتها، و قد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيفٌ لا يبقى له اثر تذكره، و متوسّطٌ ينتقل عنه التّخيّل و يمكنُ ان يرجع اليه، و قويٌّ تكون النّفس عند تلقّيه رابطة الجأش، اى ثابتةٌ شديدةُ القلب و تكون معنيّة[1]، فتحفظه و لا تزول عنها، ثمّ ذكر انّ هذه المراتب، ليست لهذاه الآثار فقط، بل و لجميع الخواطر السّانحة على الذّهن، فمنها ما لا ينتقل الذّهن عنه، و منها ما ينقلُ و ينساه، و ينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه ضربٌ من التّحليل و الى ما لا يمكن ذلک.

* تذنيبٌ *

«فما كان من الاثر الّذى فيه الكلامُ مضبوطاً فى الذّكر فى حال يقظة او نوم ضبطاً متسقرّاً، كان «الهاماً» او «وحيا» صراحاً او حلما لا تحتاج الى تأويل او تعبير، و ما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته و تواليه، احتاج الى احدهما و ذلک يختلفُ بحسب

---

١ - تكون معينة....«شرحی الاشارات» / ١٣٧.

الاشخاص و الاوقات و العادات الوحى، الى تأويلٍ[۱]، و الحُلم الى تعبير.»

اقول: الصّراح، الخالص و انّما يختلف التّاويل و التّعبير بحسب الاشخاص و الاوقات و العادات، لانّ الانتقال التّخيّلى، لا يفتقرُ الى تناسبٍ حقيقيٍّ، انّما يكفى فيه تناسبٌ ظنّى، او وهمى و ذلک يختلفُ بالقياس الى كلٍّ شخصٍ، و يختلفُ ايضاً بالقياس الى شخصٍ واحدٍ فى وقتين، او بحسب عادتين، و باقى الفصل ظاهرٌ، و به قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدّمين و تمّ الكلام فى هذا المطلوب.

* اشارةٌ *

«انّه قد يستعينُ بعض الطّبائع بافعالٍ يعرُضُ منها للحسّ حيرةٌ و للخيال وقفةٌ، فتستعدّ القُوّة المُتلقّية للغيب، تلقّياً صالحاً، و قد وجّه الوهم الى غرضٍ بعينِهِ، فيتخصّصُ بذلک قبوله، مثل ما يؤثّرُ عن قوم من الاتراک، انّهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدّمة معرفة فزع هو الى شدّ حثيث جدّاً، فلا يزال يلهثُ فيه حتّى يكاد يغشى عليه، ثمّ ينطقُ بما يخيّل اليه و المُستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً، حتّى بنوا عليه تدبيراً، او مثل ما يشغلُ بعض ما يستنطقُ فى هذا المعنى، بتأمّل شىءٍ من شفّاف مرعش للبصر برجرجته او مدهشٍ ايّاه بشفيفه، و مثلُ ما يشغلُ الحسّ بتأمّل لطخ من سواد برّاق و بأشياءٍ تترقرقُ و بأشياءٍ تمور، فانّ جميع ذلک ممّا يشغل الحسّ، بضرب من التّحيّر، و ممّا يحرّكُ الخيال تحريكاً محيّراً، كأنّه اجبارٌ لا طبع، و فى حيرتهما اهتبالُ فرصة الخلسة المذكورة، و اكثر ما يؤثّر هذا، ففى طباع من هو بطباعِهِ الى الدّهش اقرب و بقبول الاحاديث المُختلطة اجدر، كالبُله و الصّبيان، و رُبما اعان على ذلک الاسهاب فى الكلام المُختلط و الايهام لمسيس الجنّ و كُلّ ما فيه تحيير و تدهيش.

فاذا اشتدّ توكّل الوهم بذلک الطّلب، لم يلبث ان يعرض ذلک الاتّصال، فتارةً يكونُ لمحان الغيب ضرباً من ظنٍّ قوىٍّ، و تارةً يكونُ شبيهاً بخطاب من جنّى او هتاف من غائب، و تارةً يكون مع ترائى شىءٍ للبصر، مُكافحةً حتّى يشاهد صورة الغيب مشاهدةً.»

---

۱ - ... العادات ان احتاج الوحى الى توضيحٍ، فانّما يحتاج الى تأويل... تعليقةُ العلامة الجعفرى.

يؤثر، اى يروى، و الشدّ الحثيث: العدّ و المسرع. و لهث الكلب: اذا اخرج لسانه من التّعب او العطش، و كذلک الرّجل اذا أعيى. و العرض: الرّعدة، و ارعشه: اى ارعده، و الرّجرجة الاضطراب و الدّهش، التحيّر، و ادهشه، اى حيّه. و ترقوق: اى تلالا و لمع. و تمور موراً: اى تموج موجاً و اهتبال الفرصة، اغتنامها. و الاسهاب، اكثار الكلام. و المسيس: المسّ، يقال للّذى به مسّ من جنون، ممسوسٌ. و التوكّل، اظهار العجز و الاعتماد على الغير. و فلان يكافح الامور: اى يباشرها بنفسه.

و امّا الاشياء الّتى ذكرها ممّا يشغل بتأمّله من يستنطق فى تقدمة معرفة: فالشّىءُ الشّفّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلوّر المضّلع، او الزّجاجة المضلّعة، اذا ادير بحيال شعاع الشّمس، او الشّعلة القويّة المُستقيمة، و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلّور الصافّى المُستدير.

و امّا اللطخ من سوادٍ برّاق، فهو لطح باطنُ الابهام بالدّهن و بالسّواد المتشبّث بالقدر، حتّى يصير اسود برّاقاً و يقابل به الشّىء المُضىء كالسّراج، فانّه يحيّرُ النّاظر اليه.

و الاشياءُ الّتى ترقرق، فكالزّجاجة المُدوّرة المملوّة مائاً الموضوعة بحيال الشّمس او الشّعلة. و الاشياءُ الّتى تمورُ، فكالماء الّذى يتموّجُ شديداً فى اناءٍ او غيره لالحاح النّفخ او الرّيح عليه، او للغليان الشّديد و ما يشبهُهُ، و باقى الكلام ظاهرٌ، و الغرضُ من هذا الفصل، ايرادُ الاستشهاد للبيان المذكور، فيما مضى من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعيّة.

* تنبيهٌ *

«اعلم انّ هذه الاشياء، ليس سبيل القول بها، و الشّهادة لها، انّما هى ظنونٌ امكانيّةٌ صير اليها من امورٍ عقليّةٍ فقط و ان كان ذلک امراً مُعتمداً لو كان و لكنّها تجارب لما ثبت طلب اسبابها، و من السّعادات المُتّفقة لمحبّى الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مراراً متواليةً فى غيرهم، حتّى يكون ذلک تجربةً فى ثبات امرٍ عجيبٍ له كونٌ، و حجةٌ، و داعياً الى طلب سببه، فاذا اتّضح جسمت الفائدة و اطمأنّت النّفس الى وجود تلک الاسباب و خضع الوهم، فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأةً منها و ذلک من اجسم الفوائد و اعظم المهمّات، ثمّ انّى لو اقتصصت جزئيّات هذا الباب، فيما شاهدناه و فيما حكاهُ من صدّقناهُ، طال الكلام، و من لم يصدّق الجملة، هان عليه ان لا

يصدق ايضاً التّفصيل.»

اقول: يقالُ ربأت القوم ربأ، اى راقبتهم و ذلک اذا كانت لهم طليعةً فوق ظرف، و هذِهِ استعارةٌ لطيفةٌ للعقل المُطلّع على الغيب بالقياس الى سائر القُوى، و باقى الفصل ظاهرٌ، فهذا آخرُ كلامه فى كيفيّة الاخبار عن الغيب.

* تنبيهٌ *

«و لعلّک قد يبلغک من العارفين اخبارٌ يكاد تأتى بقلب العادة، فتبادر الى التكذيب و ذلک مثل ما يُقال: انّ عارفاً استسقى للنّاس، فسقوا، او استشفى لهم فشفوا، او دعا عليهم، فخسف بهم و زلزلوا او هلكوا بوجهٍ آخر، و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء و الموتان و السّيل و الطّوفان، او خشع لبعضهم سَبُع، او لم ينفر عنهم طائر، او مثل ذلک ممّا لا تؤخذ فى طريق المُمتنع الصّريح، فتوقّف و لا تعجل، فانّ لامثال هذه الاشياء، اسباباً فى اسرار الطّبيعة، و رُبما يتأتّى لى ان اقصّ بعضها عليک.»

اقول: لمّا فرغ عن بيان الآيات المشهورة الّتى تُنسبُ الى العارفين و غيرهم من الاولياء، اراد ان ينبّه على تسباب سائر الافعال الموسومة بـ«خوارق العادة»، فذكرها فى هذا الفصل و ذكر اسبابها فى الفصل الّذى يتلوه. و انّما قال: «يكاد تأتى بقلب العادة»، و لم يقل: تأتى بقلب العادة، لانّ تلک الافعال، ليست عند من يقف على علَلِها الموجبة ايّاها بخارقةٍ للعادة، انّما هى خارقةٌ بالقياس الى من لا يعرفُ تلک العلل.

و الموتان على وزن الطّوفان، موتٌ يقعُ فى البائهم، امّا المِوتان على وزن الحيوان، فهو على ما يُقابل الحيوان من المعدنيّات، و هو غير مناسبٍ لهذا الموضع.

* تذكرةٌ و تنبيهٌ *

«أليس قد بان لک انّ النّفس النّاطقة، ليست علاقتها مع البدن: علاقة انطباعٍ؟ بل ضرباً من علائق آخر، و علمت انّ هيئةً تمكّن العقد منها و ما يتبعهُ، قد يتأدّى الى بدنها مع مُباينتها لها بالجوهر، حتّى انّ وهم الماشى على جذعٍ معروض، فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهمٌ مثله و الجذع على قرار، و يتّبعُ اوهام النّاس تغيّر مزاج مُدرّجاً أو دفعةً و ابتداء امراض او افراق منها، فلا تستعبدونّ ان يكون لبعض النّفوس ملكةً يتعدّى

تأثيرها بدنها و يكون لقوّتها، كأنّها نفسٌ ما للعالم، و كما يؤثّر بكيفيّةٍ مزاجيةٍ يكونُ قد اثّرت بمبدأ الجميع، ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيّات، لا سيّما فى جرمٍ صار اولى به، لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه، لا سيّما و قد علمت انّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارٍّ و لا كلّ مبرّدٍ بباردٍ، فلا تستنكرنّ ان يكون لبعض النّفوس هذه القوّة، حتّى تفعل فى اجرام آخر، ينفعل عنها افعال بدنه، و لا تستنكرنّ ان يتعدّى من قواها الخاصّة الى قوّةِ نفوسٍ آخر، تفعل فيها، لا سيّما اذا كانت قد شحذت ملكتُها بقهر قواها البدنيّة الّتى لها، فتقهر شهوةً او غضباً، او خوفاً من غيرها.»

اقول: «التّذكرة» فى هذا الفصل لشيئين؛ احدهما، انّ النّفس النّاطقة، ليست بمنطبعةٍ فى البدن، انّما هى قائمةٌ بذاتها، لا تعلّق لها بالبدن، غير تعلّق التّدبير و التّصرّف و الآخر، انّ هيئة الاعتقادات المُتمكّنة فى النّفس و ما يتبعها، كالظّنون و التّوهّمات، بل كالخوف و الفرح، قد تتأدّى الى بدنها، مع مباينة النّفس بالجوهر للبدن و للهيئات الحاصلة فيه، من تلك الهيئات النّفسانيّة.

و ممّا يؤكّد ذلك امران؛ احدهما انّ توهّم الماشى على جذعٍ يزلقه، اذا كان الجذع فوق فضاء، و لا يزلقه اذا كان على قرارٍ من الارض، و الثانى ان توهّم الانسان قد يغيّر مزاجه، امّا على التّدريج، او بغتةً، فتنبسطُ روحه و تنقبض، و يحمرّ لونه و يصفرّ، و قد يبلغ هذا التّغيّر حدّاً، يأخذ البدن الصّحيح بسببه فى مرضٍ ما و يأخذ البدن المريض بسببه فى افراق، اى برء و انتعاش، يقال: افرق المريض من مرضه افراقاً، اى اقبل.

و امّا «التّنبيه»، فهو ان يعلم من هذا، انّه ليس ببعيدٍ ان يكون لبعض النّفوس ملكةً يتجاوزُ تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام و تكون تلك النّفوس لفرط قوّتها، كانّها نفس مدبّرةٌ لاكثر اجسام العالم.

و كلّما يؤثّر فى بدنها، بكيفيّة مزاجيةٍ مباينة الذّات لها، كذلك تؤثّر ايضاً فى اجسام العالم، بمبادى لجميع ما مرّ ذكره فى الفصل المتقدّم، اعنى يحدث عنها فى تلك الاجسام كيفيّات هى مبادى تلك الافعال، خصوصاً فى جسم صارَ اولى به لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه، كملاقاةٍ ايّاه، او اشفاقٍ عليه، فان توهّم متوهّمٌ انّ صدور مثل هذه الافعال، لا يجوز ان يصدر عن النّفس النّاطقة لظنّه انّ العلّة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه اوّله و لو كان بالاثر، فينبغى ان يتذكّر انّه ليس كلّ مسخّن بحارّ، فانّ الشّعاع مسخّن و ليس بحارّ و

لا كُلّ مبرّدٍ ببارِدٍ، فانّ صورةَ الماء مبرّدةٌ و ليست ببارِدٍ انّما البارد مادّتها القابلة لتأثيرها، فاذن لا يستنكرُ وجود نفسٍ تكون لها هذه القوّة، حتّى تفعل فى اجرامٍ غير بدنها، فعلها فى بدنها و تتعلّق بابدنٍ غير بدنها، فتؤثّر فى قُواها تأثيرها فى قُوى بدنها خصوصاً اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنيّة، اى حدّدت.

يقال: شحذت السّكين، أى حدّدته، و المُراد انّها اذا حصلت لها ملكةً تقتدر بها على قهرٍ قوى بدنها كالشّهوة و الغضب و غيرهما بسهولةٍ، فهى تقتدرُ بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القُوى من بدن غيرها.

قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال، لا يفيدُ المقصود، لانّ الحكم بكون الوهم مؤثّراً فى البدن، لا يوجبُ الحكم بان يكون للنّفس الّتى هى اشرفُ تأثيراً، اعظمُ من تأثير الوهم، و ايضاً التّخيّلات الّتى لاجلها، يختلفُ حال المزاج كالغضب و الفرح جسمانيّة، فالاستدلال بكون القُوى الجسمانيّة موجبةً لتغيّراتٍ ما، على تجويز ان يكون لبدنٍ ما، قوّةً تقتضى هذه الافعال الغريبة، اولى من الاستدلال بذلك، على تجويز ان يكون لنفسٍ ما هذه القوّة، فاذن لا تعلّق لهذا الاستدلال بالنّفس، و لا بكونها مجرّدة، فان كان المقصودُ ازالة الاستبعاد فقط، كان الحاصل انّه لا دليل عندنا على صحّة هذا المطلوب و لا على امتناعه، و هذا القدر[1]، مغنٍ عن هذا التّطويل.

و **اقول:** قوله: هذا مبنّىٌ على ظنّه بالشيخ انّه يقول: النّفس لا تدرك الجُزئيّات اصلاً، و قد مرّ الكلام فيه، لكن لمّا كان عند الشيخ انّ التّوهّم و التّخيّل، بل الغضب و الفرح ادراكات و هيئاتٌ تحدث فى النّفس، بواسطة الآلات البدنيّة، كان هذا الاعتراض ساقطاً، و ايضاً هذا الفاضل، قد نسى فى هذا الموضع، قول الشيخ: انّ هذه الامور، ليست ظنوناً امكانيةً أدّت اليها امورٌ عقليّة، انّما هى تجاربُ لمّا ثبت، طلب اسبابها و الّا لم يجوّز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدّعوة المذكورة.

* اشارةٌ *

«هذه القوّة رُبما كانت لنفسٍ بحسب المزاج الاصلى، لما يفيدُهُ من هيئةٍ نفسانيةٍ تصيرُ

---

۱ - هذا القدر مغنٍ... «شرحى الاشارات» / ۱۴۱.

للنّفس الشّخصيّة تشخّصها، و قد تحصل لمزاجٍ يحصل، و قد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النّفس كالمجرّدة لشدّة الذّكاء، كما يحصل لاولياء الله الابرار.»

اقول: لمّا ثبت وجود قوّةٍ لبعض النّفوس الانسانيّة، اعنى القوّة الّتى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة، وجب اسنادها الى علّةٍ يختصُّ بذلک البعض من النّفوس. فذکر الشيخُ انّ تلک العلّة، يجوزُ ان تكون عين ما يتشخّص به ذلک البعض من النّوع، و يجوزُ ان تكون امراً غيره، امّا حاصلاً بالكسب او لا بالكسب، فانّ الاقسام هذه لا غير.

و تقرير كلامه ان يُقال: هذه القوّة، رُبما كانت للنّفس، بحسب المزاج الاصلى، منسوبةً الى الهيئة النّفسانيّة المُستقادة من ذلک المزاج الّتى هى بعينها التّشخّص الّذى تصيرُ النّفس معه نفساً شخصيّة، و رُبما يحصل بمزاج طارى، و رُبما يحصل بالكسب، كما للاولياء.

و الفاضل الشارح ذكر: انّ الشيخُ انّما احتاج الى اثبات علّةٍ لهذه الخصوصيّة، لكون النّفوس البشريّة عنده مُتساوية فى النّوع، مع انّه لم يذكر فى شىءٍ من كتبِهِ على ذلک شبهة، فضلاً عن حجّة.

و الجوابُ: انّ وقوع النّفوس البشريّة تحت حدٍّ نوعيٍّ واحد، كافٍ فى الدّلالة على تساويها فى النّوع، و ذلک مع وضوحهٍ ممّا ذكرهُ الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه.

* اشارةٌ *

«فالّذى يقعُ له هذا فى جبلّة النّفس، ثمّ يكون خيّراً رشيداً مزكيّاً لفنسه، فهو ذو معجزةٍ من الانبياء، او كرامةٍ من الاولياء، و تزيدهُ تزكية لنفسِهِ فى هذا المعنى، زيادة على مقتضى جبلّتِهِ، فيبلغ المبلغ الاقصى. و الّذى يقعُ له هذا، ثُمّ يكون شرّيراً و يستعملهُ فى الشرّ، فهو «الساحر» الخبيث و قد يكسرُ قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى، فلا يحلق شيأ و الاذكياء فيه.»

اقول: الغلّوا، العلوّ. و الشأو، الغاية و الامد، و المعنى ظاهرٌ و هو دلّ على انّ الجبلّة و الكسب، لا يجتمعان الّا فى جانب الخير، فلذلک كان ذلک الجانب، ابعد من الوسط من الجانب الّذى يقابله.

* اشارةٌ *

«الاصابةُ بالعين، يكاد ان تكون من هذا القبيل، و المبدأ فيه حالةٌ نفسانيّةٌ معجبةٌ تؤثّرُ نهكاً فى المتعجّب منه بخاصيّتها و انّما يستبعدُ هذا من يفرض ان يكون المؤثّر فى الاجسام ملاقياً، او مرسل جزء، او منفذ كيفيّة فى واسطة. و من تأمّل ما اصّلناه، استسقط هذا الشّرط عن درجة الاعتبار.»

اقول: النّهكُ، النقصان من المرض و ما يشبهه، يُقال: نهک فلانٌ، اى دنف و ضنى، و نهكته الحمّى، أى اضنته. و من يفرض، اى يوجب، و انّما قال: «الاصابة بالعين يكادُ ان تكون من هذا القبيل»، و لم يجزم بكونه من هذا القبيل، لانّها ممّا لم يجزم بوجوده، بل هى و امثالها من الامور الظّنيّه، و التأثيرة فى الاجسام، بالملاقاة كتسخين الحارّ القدر ـ مثلاً ـ و منهُ جذب المغناطيس الحديد، و بارسال الجُزء كتبريد الارض و الماء ما يعلوهما من الهواء، و بانفاذ الكيفيّة فى الوسط، كتسخين النّار الماء الّذى فى القدر، بل كانارة الشّمس سطح الارض، على مقتضى الرأى العامّى.

* تنبيهٌ *

«انّ الامور الغريبة، تنبعث فى عالم الطّبيعة من مبادى ثلاثة؛ احدُهمُا، الهيئة النّفسانيّة المذكورة، و ثانيها، خواصّ الاجسام العُنصريّة، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوّة تخصّه، و ثالثها قُوىً سماويّة بينها و بين امزجة أجسامٍ ارضيّة مخصوصةٍ بهيئات و وضعيّة، او بينها و بين قُوى نفوس ارضيّة مخصوصة باحوال فلكيّةٍ فعليّةٍ او انفعاليّةٍ مناسبةٍ تستتبعُ حدوث آثار غريبة، و السّحر من قبيل القسم الاوّل، بل المعجزات و الكرامات، و النيرنجات من قبيل القسم الثّانى، و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.»

اقول: لمّا فرغ عن ذكر السّبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانيّة، حاول ان يبيّن السّبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثه فى هذا العالم، فجلعها بحسب اسبابها محصورةً فى ثلاثة اقسام؛ قسمٌ يكونُ مبدئه النّفوس على ما مرّ، و قسمٌ يكون مبدئه الاجسام السّفليّة، و قسمٌ يكون مبدئه الاجرام السّماويّة و هى وحدها لا تكون سبباً لحادثٍ ارضى، ما لم ينضمّ اليها قابلٌ مستعدٌّ أرضى، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

و **الفاضل الشارح**، جعل القسم المنسوب الى الاجسام العُنصريّة باسرها نيرنجات، و عدّ

جذب المغناطيس الحديد من جملتها، و ذلک مخالفٌ للعُرف و لکلام الشیخ، لانّه نسب النّیرنجات و جذب المغناطیس معاً، الی ذلک القسم، و لم یذکر انّ ذلک القسم نیرنجات و کذلک فی الطّلسمات.

* نصیحةٌ *

«ایّاک ان تکون تکیّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّی منکراً لکُلّ شیءٍ، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلّیته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التّوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک، فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یذدک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطّبیعة عجائب و للقُوی العالیة الفعّالة و القُوی السّافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.»

اقول: انبری له، ای اعترض له و اقبل قبله. و الطیش، النّزق و الخفّة. و الخرق، ما یقابل الرّفق. و سرحت الماشیة، ای انفشتها و اهملتها. وذاد، ای طرد.

و الغرض من هذه النّصحیة: النّهی عن مذاهب المُتفلسفة الّذین یرون انکار ما لا یحیطون به عملاً و حکمةً و فلسفةً، و التّنبیه علی انّ انکار احد طرفی المُمکن من غیر حجّة، لیس الی الحقّ، اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غیر بیّنةٍ، بل الواجب فی مثل هذا القمام «التّوقّف»، ثمّ ختم الفصل بانّ وجود العجائب فی عالم الطّبیعة، لیس بعجیب و صدور الغرائب عن الفاعلات العلویّة و القابلات السّفلیّة، لیس بغریب.

* خاتمةٌ و وصیّةٌ *

«ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لا

مخارج لها، ليجرى فيما يأتيه مجراک، مُتأسياً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بينى و بينک و کفى بالله وکيلاً.»

اقول: يُقالُ مخضت اللبن، لاخذ زبده، و الزّبد: زيد اللبن، و الزّيدة اخصُّ منه. و القفىّ و القفيّة، الشّيءُ الّذى يؤثّر به الضّعيف، و ابتذال الثوب: استهانته و ترک صيانته. و الوقّادة: المُشتعلة بسرعة، و الدّربة و العادة: الجرئة على الحرب و کلّ امرٍ، و صغاه: ميله، و الغاغة من الناس: الکثير المُختلطون، و الحد فى الدين: اى حاد عنه و عدل عنه، و الهمج، جمعُ الهمجة و هى ذباب صغيرٌ يسقطُ على وجوه الغنم و الحمير و اعينها و يقال للرّعاع، من النّاس الحمقى، انّما هم همجو، و وثق يثق ـ بالکسر فيهما ـ و يتسرّع، اى يتبادر، و الوسوسة: حديث النّفس، و الاسمُ منها الوسواس، و درّجه الى کذا، أى ادناه منه على التّدريج، و الاستفراس: طلب الفراسة، و اسلفت، اى أاطيت فيما تقدّم. و تأسّى بـه، اى تعزّى به. و اذاع الخبر، اى افشاه.

و اعلم انّ العُقلاء، اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقيّة و العلوم اليقينيّة، کانوا امّا معتقدين لها، و امّا معتقدين لاضدادها، و امّا خالين عنها، غير مستعدّين لاحدهما.

و کُلّ واحدٍ من المُعتقدين لها و لاضدادها، امّا ان يکونوا جازمين او مقلّدين، فهذه خمسُ فرقٍ، و المعتقدون للحائق الجازمون، يفترقون الى واصلين و الى طالبين و الطّالبون، الى طالبين يعرفون قدرها و الى طالبين لا يعرفون قدرها، و الواصلون مستغنون على على التّعّلم، فيبقى هنا ستّ فرقٍ منهم؛

ـ اولّهم، همُ الطّالبون الّذين لا يعفرون قدرها و همُ «المبتذلون».

ـ و الثانى، المعتقدون لاضدادها و هُم «الجاهلون».

ـ و الثالث، الخالون عن الطّرفين و هُمُ الّذين لم يرزقوا الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة.

ـ و الرّابع، المقلّدون لاضدادها و هم الّذين صغاهم مع الفاغة.

ـ و الخامس، المقلّدون لها و هم ملحدةُ هؤلاء المُتفلسفة و هُمجهم.

و امّا الفرقه الباقية، و هم «الطالبون» الّذين يعرفون قدرها، فقد امر امتحانهم باربعة امورٍ، اثنان راجعان اليه فى انفسهم؛ احدها، الى قولهم النّظرية و هو الوثوق بنقاء سريرتهم، و الثّانى، الى عقولهم العلميّة و هو الوثوق باستقامة سيرتهم، و اثنان راجعان

اليهم فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم؛ احدهما، بالقياس الى الطّرف المُناقض للحقّ و هو تحرّزهم عن مزال الاقدام و توقّفهم عمّا يسرع اليه الوسواس، و ثانيهما، بـالقياس الى طرف الحقّ و هو نظرهم الى الحقّ، بعين «الرّضاء» و «الصّدق».

ثمّ امر بعد وجود هذه الشّرائط بـ«الاحتياط» البالغ عقلاً و هما حسبما ذكره، و ختم به وصيّته و هو آخر فصول هذا الكتاب.

و هذا ما تيسرّ لى من حلّ مشكلات كتاب «الاشارات و التّنبيهات»، مع قلّة البضاعة و قصور الباع فى هذه الصّناعة، و تعذّر الحال و تراكم الاحوال و التزام الشرّط المذكور فى مفتتح الاقوال، و انا اتوقّع ممّن يقع اليه كتابى هذا، ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل و الفساد، بعد ان ينظر فيه بعين الرّضا و يتجنّب طريق العناد، و الله ولىّ السّداد و الرّشاد، و منه المبدأ و اليه المعاد.

رقمت اكثرها فى حالٍ صعبٍ، لا يمكن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فى مدّة كدورة بالٍ، بل فى ازمنة يكون كلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ اليم و ندامةٍ و حسرةٍ عظيمٍ، و امكنةٍ توقدُ كلّ آنٍ فيها زبانيةُ نار جحيم، و يصبّ من فوقها حميم، ما مضى وقتٍ ليس عينى فيه مقطراً و لا بالى مكدّراً، و لم يجى حين لم يزد المى و لم يضاعف همّى و غمّى، نعم ما قال الشّاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود، چندانكه بينم   بـلا انگشـترى و مـن نگـينم

و ما ليس فى امتداد حياتى، زمانٌ ليس مملواً بالحوادث المُستلزمة للنّدامة الدّائمة و الحسرة الابديّة و كان استمرارُ عيشى اميرٌ جيوشه غموم، و عساكره هموم.

اللّهم نجّنى من تزاحم افواج البلاء و تراكم امواج العناء، بحق رسول المجتبى و وصيّها المرتضى ـ صلى اللّه عليهما و آلهما ـ و فرّج عنّى، ما انا فيه بـ«لا اله الّا انت» و انت ارحم الرّاحمين.

اعلام

اشخاص